Pedro Barceló

El mundo antiguo

TIERRA Y MAR, PODER, DOMINIO Y GUERRA, MITO E HISTORIA, CULTO Y REDENCIÓN EN LA ANTIGÜEDAD



Alianza editorial

Pedro Barceló

EL MUNDO ANTIGUO

TIERRA Y MAR, PODER, DOMINIO Y GUERRA, MITO E HISTORIA, CULTO Y REDENCIÓN EN LA ANTIGÜEDAD

Prólogo de Juan José Ferrer

Alianza editorial

A José Manuel Roldán Hervás,
preclaro colega, inagotable
y ejemplar cronista de la historia antigua.
Gratias enim amicitia

Índice

Créditos

PRÓLOGO

El lector tiene en sus manos un compendio histórico sobre los aspectos más sugerentes y trascendentales de la Antigüedad. Con él, y a través de la visión del autor, profundizará en ámbitos de vivencias personales y colectivas, en escenarios humanos de dignidad y bajeza, y en decisiones y circunstancias políticas y religiosas que nos persiguen hasta la actualidad. El inmenso trabajo que nos ofrece Pedro Barceló no es el resultado de una indagación concreta, tampoco de un particular objetivo entre los muchos logrados a lo largo de su dilatada carrera académica e investigadora. Estos centenares de páginas son la suma de su profundo conocimiento del mundo antiguo, una especie de crónica personal milenaria reducida en lo sustancial, pero desmenuzada en lo imprescindible. Eso sí, acompañada de la sagacidad analítica de nuestro autor que, a la postre, es lo que la convierte en sumamente atractiva.

El contenido, originalmente variado, ofrece un enfoque en ocho planos de relato y análisis extendidos sobre el lienzo literario de paisajes esplendorosos y ciudades arruinadas, personajes reales e imaginarios, regímenes políticos, mitos y verdades, vencedores y vencidos, líderes y siervos, ambiciones y sentimientos. La descripción da comienzo por el ámbito en el que se desarrollaron todos los acontecimientos narrados y en el que nacieron y murieron todos los personajes que aparecen en este pulcro y feraz recorrido por el mundo antiguo: la tierra y el mar, y su interacción en las actividades de los seres humanos. La comunicación, cercana y distante, el descubrimiento de lo exótico, los esfuerzos para ampliar o reducir el dominio sobre una porción de tierra, la justificación de ese territorio para ejercer sobre él la po-

testad y esgrimirlo como propiedad individual o colectiva. Y el mar, abierto a experiencias y aventureros que interaccionan culturas e intercambios, pues siempre hay un espacio necesario en la historia para situar en él derechos y ambiciones, dominio y servidumbre, convivencias y sumisiones. Es, pues, este inicio el que sitúa a priori los aciertos y las torpezas, los éxitos y los fracasos de cualquier generación como piezas de un enorme escenario.

Pero todo decorado y su atmósfera interpretativa requiere actores agitados al ritmo de un guion atractivo y dinámico. Para lograr su éxito, el guionista histórico puede dominar las sutilezas del lenguaje, aunque lo imprescindible es conocer todos los detalles de la trama histórica y trasladarlos con ingenio y habilidad. Narrar la historia requiere profundizar en todos los pormenores que se deducen del hecho a relatar, pues, por ejemplo, ¿qué utilidad tiene saber cuál fue el resultado de una batalla desconociendo sus pormenores? Hubo un momento en el que este sencillo razonamiento provocó un cambio en el modo en el que los romanos narraban el hecho histórico, y ese momento tiene su origen en uno de los más célebres episodios de la antigua Hispania: la toma de Numancia. Difícilmente se encontrará, en el estado mayor de un ejército romano en campaña, la concurrencia de las personalidades históricas que iniciaron en el año 134 a. C. el definitivo asedio contra la bravía e indoblegable ciudad arévaca. A las órdenes de Escipión Emiliano coincidieron hombres de la talla de Mario, Cayo Graco, el posteriormente tormentoso Yugurta y, especialmente en lo que nos concierne ahora, Rutilio Rufo y Sempronio Aselión. Más allá de los sonados éxitos y fracasos políticos o militares de todos ellos, estos dos últimos llaman nuestra atención por haber enriquecido el Derecho y la Historia romana con sus escritos, a pesar de que su obra solo sea conocida por referencias o en reducidos fragmentos. Rufo fue un hombre íntegro y honrado que sufrió condena y exilio acusado de extorsión por los publicanos; una sentencia injusta y extravagante,

pues fue precisamente su oposición a las extorsiones de los recaudadores de impuestos en Asia lo que ocasionó la venganza de estos. Dejó escrita una historia de Roma en la que narraba los hechos de la guerra numantina. Es, pues, uno de los dos cronistas presenciales de estos hechos; el otro fue Aselión. De este conocemos algún detalle más preciso que nos permite presentarlo como el hombre que introdujo en Roma la exposición detallada de los hechos históricos *(ephemerís),* a diferencia de las anotaciones simples de los sucesos acaecidos en el transcurso de un año *(annales).* No me resisto a reproducir algunas de sus palabras por la claridad expositiva que de ellas se desprende:

> Los libros de *annales* ni pueden mover en absoluto a los más animosos a defender al Estado ni a los más perversos a ir en su contra. Porque contar qué cónsul empezó una guerra, qué cónsul la terminó y quién resultó vencedor en ella, pero no contar los detalles de la guerra o no reproducir los decretos que durante la misma promulgó el Senado, o las leyes o proyectos de ley presentados y los móviles que provocaron el inicio de todo aquello, eso es contar cuentos a los niños, no es escribir historia. (Aulo Gelio, *Noches áticas,* 5, 18, 9; cita textual de las *Res Gestae* de Aselión, *frag*. 2, Peter).

Esta anécdota es apropiada para reconocer el esfuerzo del historiador que deja de ser un simple redactor de sucesos para profundizar en los entreverados detalles que caracterizan las acciones humanas, sin caer en la fabulación indemostrable. Pedro Barceló es aquí el observador y analista que nos sitúa en posesión de cuanto queremos saber sobre muchos aspectos conocidos, pero sometidos ahora a su rigor crítico y documental con aportaciones de las fuentes conservadas o referidas y de las contribuciones historiográficas publicadas. Su análisis de origen y consecuencia es la actualización de todo ello, y sus conclusiones, el producto de su labor académica.

Tras el escenario fijado en el primer capítulo, el segundo nos traslada al mundo de la imaginación creativa, a la fina línea que divide el mundo real del ficticio, a lo auténtico de lo fantástico, al ser humano del mito. Desde las hazañas leídas en las páginas de los primeros relatos de aventuras a la creación de la fábula sur-

gida de las leyendas que acompañan a los héroes y a los líderes. Homero, Aquiles, el cíclope Polifemo, el gran Alejandro, el destino de Eneas, la peligrosa travesía de los Alpes, o la gran gesta de Numancia, ya mencionada, son algunos de los personajes y hechos que destacan. Finalmente, la exposición del autor se posa sobre la visión del «otro», un posicionamiento que ha sido recurrente a lo largo de la historia, sustentado en la diversidad cultural y en la supremacía del poderoso. La mirada del bárbaro se refleja en las descripciones de Amiano Marcelino, del que nuestro autor nos reconoce deudores por su información sobre las *gentes externae,* los pueblos periféricos del Imperio, y su efecto debilitador del otrora poderoso Estado romano. Una de las lecciones poco aprendidas por gobernantes narcisistas a lo largo de la historia.

En el siguiente apartado nos adentramos en el ámbito de las creencias religiosas. La importancia del culto como práctica colectiva e identitaria se refuerza en el carácter intimista de sus seguidores, y su trascendencia rebosa la esfera social para convertirse en apoyo imprescindible de apetencias políticas y ansias de poder. Aquí, nuestro autor desgrana la importancia de la religión griega y su trascendencia modélica, especialmente en Roma, donde confluye el culto al panteón de dioses tradicionales y la deificación de los emperadores. Y, naturalmente, observamos la progresiva extensión del cristianismo y su influencia en la dirección de los asuntos romanos de Estado. Cristianismo y paganismo dilucidan su antagonismo a favor del poder eclesiástico, mientras la apoteosis de los emperadores desaparece y con ella su poder absoluto. Resulta especialmente atractiva la relación que Barceló establece entre algunos grandes dirigentes y sus divinidades respectivas, especialmente Constantino y Cristo, cuya trascendencia está tan íntimamente ligada a nuestra herencia cultural.

El capítulo cuarto —impregnado de lo que define acertadamente como «efecto deslumbrador del poder»— comienza analizando la visión de la esclavitud y la consiguiente utilización y desprecio por las libertades humanas, incluso tras la aparición del cristianismo. Y le sigue una nómina de celebridades individuales y colectivas. Allí se encuentran personajes sobresalientes en el triunfo y el fracaso compartidos; sirvan como muestras Pompeyo, Aníbal o Temístocles, aunque a mi juicio quien mejor representa la grandeza y caída de un gobernante es Creso, el rico y poderoso monarca lidio que perdió su imperio ante Ciro el Grande. Barceló recoge el homérico encuentro entre Solón y Creso en el que se dilucidaba filosóficamente sobre la felicidad a través de la petulante interpelación del monarca oriental al sabio occidental: «¿Conoces al hombre más afortunado del mundo?». Esta pregunta, formulada por quien espera la respuesta complaciente, reúne las condiciones del atávico absolutismo monárquico, nada precavido respecto al futuro, tan incierto para el resto de los mortales como el fin dramático que aguardaba al personaje. Así lo presagia la descripción iconográfica que nuestro autor utiliza de Creso sobre la pira funeraria con actitud digna y atributos escénicos que muestran la imagen de la realeza asociada a la divinidad. Una asociación tan frágil como el destino imprevisible. Creso se abrasa entre llamas mientras grita el nombre de Solón, lo que ocasiona la curiosidad de Ciro. «¿Quién es ese Solón?», pregunta intrigado el monarca aqueménida. «El hombre que todos los reyes deberían conocer y escuchar, mejor que amasar inmensos tesoros», responde Creso. El trasfondo de la supuesta entrevista con el sabio griego la perfila Herodoto en la descripción del arquetipo de un ciudadano ideal, y Barceló la recupera para insistir en el posicionamiento político del «patriotismo constitucional» de Jürgen Habermas y su encaje en los modernos estados de la Unión Europea. Un posicionamiento de-

mocrático muy alejado de ciertos «rebrotes nacionalistas de corte decimonónico».

Otros atractivos que conforman el capítulo incluyen el elitismo aristocrático que está plasmado en la descripción de los grupos dirigentes griegos, romanos o cartagineses, mientras el liderazgo político y social queda magníficamente representado en figuras como Pericles y Cicerón. Resulta muy sugerente la singularidad contrapuesta entre los posicionamientos religiosos de Pablo de Tarso y los del emperador Juliano, es decir, entre el hombre que aportó su energía evangelizadora para dar vida al cristianismo entre las primeras comunidades de fieles, y el emperador que quiso acabar con su culto. Entre las escasas muestras de protagonismo femenino que nos muestra la historia, es fascinante el perfil de Fulvia, una mujer que vivió en primera línea la dramática etapa final de la República romana. Casada tres veces con personajes principales de la época, su matrimonio con Marco Antonio llegó a situarla incluso como dirigente militar defendiendo los intereses del lugarteniente de César frente a las demandas de Octaviano, el futuro Augusto. Convenientemente, la muerte de Fulvia sirvió de excusa para cerrar un acuerdo de cooperación entre ambos líderes que, finalmente, acabaría en tragedia para Antonio y gloria para el nuevo dueño de Roma.

«Guerra y violencia» es el título de la quinta entrega. Su expresivo encabezamiento recoge alguno de los grandes conflictos de la Antigüedad, pero no solo bélicos sino también sociales, y la maraña de intereses personales que se mueven en torno a cada estallido. Batallas de consecuencias trascendentales diestramente seleccionadas, como las provocadas tras la victoria ateniense en Salamina, la derrota de Darío III en Gaugamela o los dos extremos temporales que fijan las de Accio y Adrianópolis, opuestas no solo en el tiempo sino también en su significado: el inicio y el ocaso del Imperio romano. Guerras «mundiales» como las Púnicas y su relación con la ambición de los grupos dirigentes roma-

nos, pero también violentos disturbios, ejecuciones ilegales y golpes de Estado, desde los tribunos revolucionarios a la dictadura de Sila. La relación de cada conflicto con los grandes dispendios necesarios para su financiación es un nexo imprescindible para entender la motivación y el pretexto con el que comienzan las hostilidades. Alcanzar y sostener el poder requiere de un refuerzo permanente de fondos materiales sin los cuales la estabilidad de la jurisdicción se resiente. En ocasiones, el objetivo es tan claramente depredador que causa ignominia llevarlo a cabo y, sin embargo, el oprobio y la vergüenza se diluyen tras los beneficios obtenidos. El mejor ejemplo es la destrucción de Cartago en la tercera de las guerras con Roma. Un aniquilamiento provocado por la codicia romana al observar la eficacia de los cartagineses para convertir su economía en un productivo sistema de creación de riqueza. Y, naturalmente, no pueden faltar en este apartado alguno de los grandes expolios romanos, resultantes de guerras apropiadas a las necesidades de algún general (César en las Galias) o del fisco imperial (Vespasiano y Tito en Jerusalén). Finalmente, los problemas humanos y los conflictos políticos de la Antigüedad tardía quedan perfectamente situados en los escenarios urbanos de mayor relevancia en el Bajo Imperio romano, con particular relevancia de los enfrentamientos por motivos religiosos y la consolidación oficial del cristianismo.

El capítulo sexto aborda los «estilos y formas de gobierno». Nuestro autor advierte de su estructura dual griega y romana. Pretende así establecer un proceso comparativo entre la democracia de un lado y los modelos republicano y monárquico de otro, utilizando, claro está, la experiencia ateniense y el desarrollo político de Roma, pero llegando a ello con el detalle explicativo de los sistemas de gobierno del universo greco-oriental, que incluyen la autocracia, la monarquía, la aristocracia y la tiranía. Particularmente atractivo es, a mi juicio, el análisis de la democracia ateniense desde Solón a Pericles, mediando el episodio de

Pisístrato y su acción política que transformó Atenas en un Estado, y la definitiva reforma isonómica de Clístenes, el golpe de gracia al modelo aristocrático. Incluye este pasaje la referencia comparativa con los regímenes políticos actuales, donde actúa la independencia de los poderes del Estado surgida de las ideas ilustradas del siglo XVIII. El denominado «Estado ciudadano», creado por Solón, es fruto del orden constitucional, donde la fortaleza del sistema ateniense se encuentra en la prerrogativa multifuncional del ciudadano, que puede actuar como gobernante, juez y legislador *per se,* sin que nadie le represente. Otra cosa bien distinta es la capacidad de cada cual para ejercer las funciones que le corresponden o aquellas para las que ha optado. Como afirma nuestro autor, ya en la Antigüedad se formularon duras críticas contra el modo en el que se tomaban algunas decisiones democráticas desconfiando de «la falta de madurez política de los que tenían derecho al voto y la facilidad de los demagogos para seducir al electorado». Unas acusaciones muy similares a las que aparecen en los sistemas actuales, lo que, a la postre, conduce a medir la fortaleza de las decisiones en función del resultado conseguido por las mismas. El relato sobre la República romana, concreto y clarificador, da paso al Cesarismo, germen de la monarquía que consolidará la nueva etapa. Los amargos años que destruyen la arquitectura social y política del viejo régimen romano tienen a César como principal protagonista entre un elenco de aprovechados y golpistas. La aparición de Octaviano y su victoria sobre la imagen oriental que proyecta Antonio desde Egipto inicia la etapa del Principado: una monarquía con apariencia de república. El nuevo sistema estuvo sustentado en los tres poderes constitucionales acaparados por el joven Augusto, que conservó su mando militar sobre todos los ejércitos, al que unió los poderes civiles de la potestad tribunicia y, finalmente, los religiosos que le otorgaba el cargo de pontífice máximo. Toda esta elaborada trama de poder real desde un aparente respeto a la vieja Re-

pública no habría sido efectiva sin los enormes recursos materiales obtenidos gracias al tesoro de los faraones. Este finalista respaldo financiero, además, se vio mejorado con la implantación de una reforma fiscal y monetaria que auguraba estabilidad financiera en los siguientes presupuestos de cada año. La obra de Augusto, y el apoyo de los territorios orientales a su causa, acabarían dotando al régimen de uno de los soportes ideológicos más carismáticos: la deificación del emperador.

La mirada al gobierno tardoantiguo focaliza su atención en dos personalidades singulares por su obra y consecuencias. El primero, Diocleciano, representa el reequilibrio de las maltrechas finanzas romanas en el siglo III, pero también la consolidación de un nuevo sistema de gobierno que modifica la estructura constitucional romana. Los cambios se advierten en la consideración que adopta la figura imperial ante el pueblo: el *princeps* da paso al *dominus,* mientras el Principado desaparece para constituir el nuevo paradigma político del Dominado. En consecuencia, los ciudadanos dejan de ser de tal consideración para convertirse en súbditos de su señor. A todo ello se une la creación de una nueva arquitectura de poder: la Tetrarquía, o gobierno de cuatro, acompañado de una profunda reforma provincial, con el fin de mejorar la compleja administración del Imperio. El segundo es Constantino, el emperador que acabará con la experiencia tetrárquica y retomará el gobierno unipersonal, amparándose en el cristianismo, que surgirá con enorme fuerza de su clandestinidad hasta alcanzar protagonismo religioso exclusivo. El cristianismo quedará vinculado finalmente a un nuevo modelo de gobierno monoteísta que abjurará de su jefatura religiosa pagana para someterse a las normas del nuevo culto. Al mismo tiempo, el poder imperial decrecerá en su tradicional liderazgo hasta el punto de derivar la dirección de los ejércitos en jefes militares procedentes, en muchos casos, de antiguos pueblos germánicos enfrentados a Roma.

Precisamente, el cristianismo, su heterogeneidad y sus disputas internas ocupan el espacio del siguiente capítulo. La caracterización del monoteísmo como problema político hay que buscarla en la dificultad para encajar una doctrina de carácter excluyente con cualquier otra, pues tal acción incluiría el reconocimiento de unas deidades que no existen. El cristianismo, a diferencia del politeísmo antiguo, no selecciona a su dios como el verdadero, pues ello implicaría el reconocimiento de la existencia de divinidades ajenas como ocurre con las posturas henoteístas tan en moda en los siglos III y IV de nuestra era. La contumacia del cristianismo es exclusivista e inamovible: solo hay un Dios. Concluye este apartado con el estudio de un nuevo espacio de poder que aparece como escenario cultual de la nueva religión: el templo cristiano. Desde la sinagoga a la basílica, observamos el recorrido de los distintos lugares en los que se reunían los primeros judeocristianos: el concepto de universalidad espacial promulgado por San Esteban, las cuevas capadocias y la discreta clandestinidad de las *domus ecclesiae* o los espacios abiertos. Todo ello al ritmo fijado por la permisividad o intransigencia de las autoridades civiles. Con la tolerancia del tetrarca Galerio, fruto de su fracasada política, y el gran paso de Constantino, aparece la basílica como lugar de reunión y culto. Un concepto arquitectónico tomado de la distribución espacial de la basílica tradicional romana, el edificio originalmente dedicado a la administración de justicia y al trato comercial, adornado con estatuas de divinidades entre las que no faltaban los emperadores, especialmente en el último gran ejemplo de ésta en Roma: la iniciada por Majencio y acabada por Constantino. Este diseño quedaba apartado de los ancestrales templos de los dioses paganos y pudo influir notablemente en su elección. A partir de Teodosio el templo cristiano se transforma en un espacio de «enorme simbolismo religioso y al mismo tiempo de no menos relevancia económica, política, jurídica y social».

El último capítulo nos lleva a un amplio recorrido por la ruta artística de la cultura mediterránea. Nuestro autor busca en ella las representaciones que se adaptan a la idea y al ejercicio del poder en cada estadio temporal. El protagonismo que otorga a los objetos iconográficos griegos se justifica porque en ellos se encuentra el paradigma inicial de la visión conceptual de la autoridad, pero también por la influencia determinante sobre el arte romano. El plano descriptivo de este apartado comienza con una visión general sobre los principales elementos que definieron la noción artística del poder en las sociedades antiguas, para pasar a continuación a la exposición de caracteres individuales, encajados cada cual en su tiempo y su obra con la ayuda de los perfiles literarios que ofrecen las fuentes, para finalizar con la iconografía cristiana y los problemas derivados de la divinidad en el fragor de la discusión eclesiástica sobre la naturaleza de Dios. Aquí pueden encontrarse análisis y conclusiones históricas de la iconografía del poder y la religión, desde las ancestrales culturas minoica y micénica hasta la Antigüedad tardía. El modo en que fueron vistos personajes singulares como los de la copa de Arcesilao y su escenografía, el grupo escultórico de los Tiranicidas y su compleja interpretación entre el motivo real del atentado y su aprovechamiento ideológico; pero también las imágenes de singulares gobernantes griegos, con un especial análisis del busto del tirano Periandro, el sugerente y complejo análisis del gran Alejandro —personaje muy bien conocido y tratado por Barceló en su monografía publicada en esta misma editorial—, los retratos numismáticos cartagineses, el Augusto de Prima Porta y la cuidadosa descripción analítica del arco de Constantino; finaliza con los retratos de Cristo, reflejando toda la indefinición teológica y la carga propagandística que requería visualizar a Dios. Este recorrido es una de las más originales aportaciones de esta obra, obligando al historiador a someter los conocimientos arqueológicos y artísticos a unas conclusiones que justifiquen las repre-

sentaciones iconográficas como necesidades finalistas, más allá de la egocéntrica petulancia de alguna de ellas.

Finalmente, me gustaría añadir para los lectores una útil aclaración. Este libro no sigue una línea diacrónica, no es un manual de historia; su carácter monográfico y temático recoge conceptos analizados con suma pericia y expuestos con independencia unos de otros. De este modo, es posible comenzar y acabar su lectura donde mejor se estime o abrir las páginas de aquella trama o personaje que llame poderosamente la atención. Esta estructura le añade especial atractivo y permite aprovecharlo del modo más conveniente para cada cual. Sea como fuere, les garantizo la entrada a una descripción de pormenores del pasado que ampliarán su conocimiento del mundo antiguo y les dotarán de elementos de reflexión sobre el porqué ciertas actitudes personales y comportamientos socioculturales siguen presentes en la actualidad.

Juan José Ferrer Maestro
Universitat Jaume I

INTRODUCCIÓN

El presente estudio se basa en un libro publicado en 2019 en lengua alemana. Su intención no es otra que ofrecer a un amplio público una visión panorámica sobre las facetas más emblemáticas de la Antigüedad. Para confeccionar esta edición, sin embargo, no solo se ha efectuado una traducción del texto original, sino que se han actualizado contenidos, ampliado apartados e introducido algunos temas nuevos, teniendo en cuenta los intereses de los lectores de habla española. Su principal objetivo es realizar una serie de investigaciones y consignar novedosas aportaciones sobre diferentes evoluciones históricas que en su conjunto nos permiten dilucidar los factores determinantes que configuran las sociedades antiguas. En líneas generales se pretende aglutinar un cúmulo de descripciones, reflexiones y síntesis que versan sobre los aspectos más relevantes del quehacer político, económico, social, religioso y cultural de esta fascinante época de la historia universal.

Su enfoque metodológico se centra en observar una serie de casos concretos de carácter ejemplar que constituyen el marco temático del libro, a fin de acumular información y esclarecer los principales problemas que plantea el estudio de un remoto pasado, más cercano de lo que parece, respecto a nuestro entorno actual. A través de una mirada selectiva, se persigue una visión panorámica que facilite contestar los interrogantes presentes en el estudio de las constantes antropológicas que definen la esencia de las sociedades pretéritas. No obstante su carácter fragmentario, el análisis de los temas, eventos y personajes seleccionados puede proporcionar una visión global del polifacético mundo antiguo,

prestando especial atención a aquellas líneas de continuidad cuya relevancia ha perdurado a través de los siglos.

Desde nuestra perspectiva actual, la revisión del pasado ofrece las claves para la comprensión del comportamiento humano en sus diferentes facetas históricas. Como ninguna otra época, la Antigüedad permite, gracias a la distancia que nos separa de ella, dilucidar *sine ira cum studio* la esencia de su profundo trasfondo histórico, por lo que resulta ser un excelente motivo de estudio a la hora de compararla con otras épocas. En este sentido, someteremos a una evaluación crítica las aportaciones que los estudiosos de las ciencias humanas, filósofos, literatos, teólogos e historiadores han ido acumulando a lo largo del tiempo al consignar los hechos decisivos, los logros, las gestas, los avances, las crisis y los conflictos generados durante la Antigüedad, teniendo en cuenta su carácter modélico como laboratorio del pasado, fuente de inspiración y expresión de la condición humana. De forma paralela, se desvelará su importancia como archivo inagotable de la memoria individual y colectiva, como foco catalizador de nuestro patrimonio cultural y como punto de partida del desarrollo de la civilización en épocas posteriores.

El concepto que guía la realización de la obra se basa, por un lado, en la convicción de que cualquier registro del pasado solo puede ofrecernos en el mejor de los casos fragmentos de la realidad y, por otro, en que no existen certezas absolutas acerca de su reconstrucción, por no decir reinvención. Asumiendo estos condicionamientos, se intentará descifrar una serie de aspectos nucleares que se generan en la Antigüedad y que siguen teniendo un significado concreto en nuestro propio horizonte de experiencias. Por ello, no se ofrece al lector un manual enciclopédico estructurado cronológicamente, sino una colección de impresiones extraídas de épocas pasadas, que giran en torno a los fenómenos antropológicos más decisivos que han mantenido un impacto continuado en el tiempo y en el espacio, desde su propia gé-

nesis hasta hoy en día. En consecuencia, la utilidad del estudio radica precisamente en el anclaje que nos vincula con los sucesos del pasado, pues estamos inevitablemente conectados a ellos y seguimos transitando por los mismos caminos que abrieron aquellos que nos precedieron.

Es obvio reconocer que el listado de temas que aparecen en este libro es impensable sin tener en cuenta las inclinaciones y los puntos de vista propios del autor. Su tratamiento conlleva afirmaciones, dudas, teorías, resultados e hipótesis que provienen del análisis de las cuestiones que nos aproximan a la complejidad y heterogeneidad de nuestro legado cultural. Este último aspecto cobra especial relevancia cuando nos referimos a las líneas de continuidad históricas generadas en el pasado y que siguen formando parte de nuestra esfera vital.

Los contenidos que serán objeto de debate proceden de la Antigüedad clásica, es decir, de situaciones y eventos relacionados con el quehacer de los helenos, persas, púnicos, judíos, romanos, iberos, celtas o germanos –por nombrar solo a los pueblos más conocidos–, que, vistos en su totalidad y a pesar de su heterogeneidad, se adscriben a una plataforma cultural común. Esta unidad civilizatoria se configura a través de una serie de normas y valores éticos, políticos, económicos, sociales y religiosos análogos, que, pese a sus diferentes matices, dan lugar en última instancia a un coherente entramado cultural. Esta relativa amalgama de mentalidades y modelos de vida interdependientes dentro del mundo antiguo resulta especialmente visible si observamos, por ejemplo, la esfera laboral basada en sistemas esclavistas que perdurarán durante siglos o en los procesos de producción en la sociedad grecorromana, caracterizados por una asombrosa homogeneidad y longevidad. Otro elemento que subraya el carácter unificador del mundo antiguo se manifiesta a través de la génesis y difusión de sus complejos sistemas cultuales, incluyendo los métodos de su instrumentalización para fines políticos. Don-

de de forma más evidente se percibe este intercambio de ideas es en el ámbito de la religión cristiana, en especial en su estructura espiritual y filosófica: la expansión de las comunidades cristianas es inimaginable sin tener en cuenta sus orígenes judíos, la contribución de la intelectualidad helenística y el pensamiento jurídico romano. Otra prueba acerca de la homogeneidad de las sociedades antiguas la detectamos en los proyectos constitucionales y las formas de gobierno que se desarrollan en Grecia y Roma. Aparte de estar fuertemente vinculados entre sí, constituyen la base de la arquitectura política e ideológica de los estados modernos. Estas claves civilizatorias demuestran por sí solas la capacidad integradora de la cultura antigua, así como su alto grado de afinidad y conexión interna. Por citar un ejemplo actual: los términos universalidad y globalización, en boca de todos hoy en día, no son novedosos, y menos aún, una creación propia de nuestros días. Sus antecedentes se remontan al espacio cultural generado por la civilización helenística y su ampliación y difusión a través del Imperio romano.

Siguiendo estas premisas, uno de los objetivos del estudio es dirimir las bases de la coexistencia entre las distintas comunidades que se desarrollan en esta época, al tiempo que se pretenden observar los aspectos relacionados con sus condiciones de vida y el significado de los espacios físicos como medios de expansión o limitación de sus respectivos territorios. Es en este contexto donde se reflexiona acerca de la tierra y el mar como escenarios naturales de la existencia humana y su incidencia en la evolución política, económica y social de un mundo bipolar. Otro aspecto que nos sirve como espejo del pasado lo constituye la interdependencia entre el mito y la historia dentro del ámbito de la memoria colectiva de una determinada sociedad, como instrumento de apropiación y concienciación del presente y el futuro. También se situarán en el punto de mira las tensas relaciones entre gobernantes y gobernados como paradigmas reivindicativos,

símbolos de las pugnas que estallan con regularidad para acaparar poder individual o colectivo. Ligados a estos enfrentamientos se consignan altas cuotas de violencia, lo que se exterioriza de forma periódica a través de revueltas ciudadanas o endémicas guerras externas. Cambiando de enfoque y desde una óptica más amplia, se prestará atención a una serie de constantes antropológicas, tales como el carácter modélico del pasado para afrontar el presente, las consecuencias inherentes que se derivan del ejercicio del poder, la relevancia del culto para la cohesión social o la conveniencia de determinadas formas de gobierno. Al profundizar en estas cuestiones surgen nuevos interrogantes, como la conexión entre la guerra y la economía, el descubrimiento del bárbaro como estrategia de justificación de la propia identidad, los anhelos y necesidades espirituales de los individuos de los diferentes grupos étnicos, así como las propuestas que las heterogéneas comunidades de culto ofrecen a sus adeptos.

Si pasamos revista a los apartados tratados en el libro, es evidente que además de los contenidos del repertorio clásico para el estudio de la Antigüedad (legislación solónica, Guerra del Peloponeso, relevancia de la esclavitud, juicio de Sócrates, Esparta, el mito de Alejandro, reformas de los Gracos, conquista de las Galias, *limes*, cristianismo y Estado romano…) también han sido incluidos en el listado otras cuestiones, quizás menos conocidas, pero no por ello menos importantes (Alalia, Numancia, el episodio de Pitea, Deyoces, Oriente y Occidente como variables antitéticas, *polis tyrannos*, Cincinato, enfrentamientos clericales…). También se pretenden resaltar y enfatizar en este contexto una serie de temas que han estado tradicionalmente al margen de la atención de los estudiosos, estimulando así la reflexión acerca de su relevancia para la comprensión de la Antigüedad (héroes anacrónicos, Dido y Eneas, politización del mar, legitimación del poder, culto imperial en el cristianismo…). No menos importante es el estudio de sus innovaciones institucionales (*polis,* tira-

nía, Cesarismo, Principado de Augusto, gobierno tardoantiguo, espacios sacros…), el registro de sus individuos más emblemáticos (Creso, Temístocles, Aníbal, Pompeyo, Fulvia, Pablo, Catón, Juliano, etc.), así como la valoración de un cúmulo de cuestiones controvertidas, cuyo análisis puede aportar nuevas perspectivas (mito democrático, califato o sociedad civil, tendencias fundamentalistas en el culto romano, erosión del poder imperial, controversia trinitaria, iconografía del poder…).

Se ha puesto especial hincapié en presentar los argumentos esgrimidos de forma concisa, razón por la cual, salvo contadas ocasiones, los epígrafes resultan relativamente breves teniendo en cuenta la complejidad de los temas que tratan. Además se procuran dilucidar determinadas cuestiones básicas para la comprensión de la Antigüedad desde puntos de vista contrapuestos, lo que conlleva la iteración de ciertos temas que aparecen en diversos capítulos del libro, pero enfocados de distinta manera. Este es el motivo por el que algunas cuestiones, eventos y personajes son abordados bajo diferentes rúbricas, que posibilitan esclarecer varias facetas de su excepcional relevancia. Esta aproximación metodológica también puede ser ampliada a otros aspectos susceptibles de ser tratados y estudiados a través de distintas épocas: por ejemplo, la evaluación de los discursos del poder a través de la historia de la Antigüedad, incluyendo su representación iconográfica, que se desarrolla en distintos capítulos del libro, constituyéndose en una suerte de hilo argumentativo conductor. Algo parecido puede decirse sobre la politización de la religión en época precristiana y cristiana, la mitificación de la historia como estrategia de justificación política o la evaluación del peso específico del individuo como elemento fundamental para la comprensión general de determinadas situaciones conflictivas y su decisiva incidencia en una serie de procesos históricos.

Con el fin de acercarnos al *modus operandi* de los autores antiguos, siempre orientados hacia las grandes personalidades, se ha

intentado, pese a no renunciar a una revisión critica de su valor testimonial, retratar a las figuras más destacadas del mundo antiguo respetando los puntos de vista de las fuentes literarias o la perspectiva que nos proporciona la cultura material. El resultado de esta prospección es una visión diferenciada de estos individuos, como ilustra el último capítulo del libro. La óptica adoptada al respecto no sirve solo para entender a estos personajes como agentes históricos en toda su complejidad, sino también para incrementar la comprensión de su contexto histórico y la influencia que ejercieron en su respectiva época: Platón definió las bases del pensamiento y la filosofía griega, Cicerón impulsó la retórica latina, Pablo dio sentido y forma al cristianismo primitivo; en la esfera política, Pericles aparece como el sinónimo de la democracia ateniense, Alejandro y César personifican la forma más voraz del poder individual, Augusto representa la era imperial romana y Constantino simboliza la transformación religiosa del mundo antiguo. Basten estos ejemplos para ilustrar la indisoluble conexión entre las circunstancias estructurales que determinan los procesos históricos analizados y la esfera personal de los individuos que los protagonizan.

De forma consciente y progresiva se ha ido incorporando una relativa cantidad de testimonios procedentes de los autores antiguos (historiadores, tratadistas políticos, literatos, poetas, teólogos, etc.) al hilo argumentativo de la presente obra. Los pasajes elegidos ilustran, y al mismo tiempo documentan, situaciones, transformaciones históricas o acontecimientos particularmente significativos. Además, algunos de los textos citados revelan, a través de su lenguaje y enfoque, el espíritu de su época; por ello pueden contribuir adicionalmente a profundizar la comprensión de los hechos históricos a los que se refieren, al tiempo que nos permiten realizar una lectura crítica de sus respectivos contextos.

Si nos proponemos definir el carácter y las peculiaridades del método de trabajo seguido, se podría afirmar que los contenidos de los capítulos mantienen una posición equidistante entre la diversidad de su enfoque y su concepción unitaria. Su adición podría considerarse como una especie de almanaque, catálogo o panóptico de episodios seleccionados del riquísimo legado de la Antigüedad, que se caracterizan por su ejemplaridad, su relevancia y su singularidad. Los dosieres confeccionados entrañan una cierta complejidad debido a su carácter antitético. Intentan aglutinar el espectro más amplio posible de ópticas históricas que, aunque a veces parezcan ser controvertidas, constituyen un enunciado común. No obstante, a pesar de sus perspectivas a veces dispares, muchas de las interpretaciones históricas presentadas están cognitivamente más estrechamente entrelazadas entre sí de lo que a primera vista parece.

Los niveles estilísticos que ofrece el texto son fruto de la peculiaridad de su contenido, que no sigue una cronología estricta, y de la selección del material agrupado en torno a temas ampliamente diversificados. Esta diferencia en la redacción de los distintos epígrafes depende tanto del enfoque metodológico elegido como de la intención que ha guiado su elaboración. Además de pasajes descriptivos y narrativos, se incluyen una serie de hipótesis que, a través de una prosa diferente, presentan novedades y resultados provisionales sobre ciertas cuestiones abiertas. Estos últimos pasajes redactados en un estilo investigativo tienen por objeto ilustrar el terreno movedizo que transitamos al intentar comprender una serie de sucesos y fenómenos de la Antigüedad que, a primera vista, podrían parecer suficientemente aclarados. Al mismo tiempo, se pretende subrayar que algunas de las doctrinas establecidas, por muy seguras que puedan parecer, siempre precisan ser revisadas y corregidas.

Al valorar toda esta cantidad de cuestiones, temas e interrogantes relativos a la Antigüedad sobre los que no se pueden esta-

blecer criterios que los definan con certitud, puedo constatar un hecho muy claro: la valiosa ayuda por parte de mis colaboradores y doctorandos del Instituto de Historia de la Universidad de Potsdam. Recuerdo las interesantes conversaciones en cuyo transcurso se discutieron las características principales y el contenido de algunos capítulos del presente libro. Esta constante disposición al diálogo ha sido fundamental para que este trabajo pudiera tomar una forma definitiva. Quisiera expresar mi sincero agradecimiento a Niklas Engel, Eike Faber, Sandra Kaden, Mario Hensel, Almuth Lotz, Paul Peters, Virginia Poczesny, Matthias Sandberg y Matthias Zein por su competente colaboración. También recibí valiosas sugerencias por parte de Bertram Blum y Manfred Clauss, cuya cuidadosa lectura del manuscrito fue tan decisiva como la labor de Clemens Heucke y especialmente Daniel Zimmermann, responsables de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Su estímulo y cooperación condujo a la publicación de la edición alemana del presente libro.

La realización de la edición española no hubiera sido posible sin la meritoria traducción del texto original efectuada por Lena Hein y Alejandro Cadenas González. También es de agradecer la cooperación prestada por mis amigos y colegas José Manuel Roldán Hervás, Juan José Ferrer Maestro y David Hernández de la Fuente. Sin su implicación en el proyecto y sus consejos, este libro que aquí presentamos nunca hubiera salido a la luz. Mi agradecimiento también va dirigido a Javier Setó, responsable del Libro de bolsillo de Alianza Editorial, con quien me une una larga amistad y que, como en ocasiones anteriores, se ha encargado de tutelar con su acostumbrada maestría esta edición. Por último quiero resaltar la eficiente labor de Jesús Peña por la esmerada revisión del texto y las ilustraciones del libro que aquí presentamos.

Pedro Barceló
Potsdam, Vinaròs

CAPÍTULO I

TIERRA Y MAR

El presente capítulo gira en torno a la tierra y al mar como los condicionantes básicos de la existencia humana. Ambos determinan nuestra percepción del mundo y la apropiación del pasado, presente y futuro. Son elementos que siempre aparecen mutuamente vinculados y por ello mantienen una tensa e indisoluble conexión. En la Antigüedad, esta relación no resultaba muy diferente a como se nos presenta hoy en día, aunque sí se produce un cambio fundamental que se revela durante el siglo pasado a través de la adaptación de otro elemento: el aire, o mejor dicho, el conocimiento del espacio etéreo como otro ámbito más en el desarrollo del devenir de la humanidad. Con la inclusión de esta nueva plataforma natural se amplía y se modifica de manera sustancial la comprensión bipolar del mundo que había existido durante milenios. La tierra, el agua y el aire, como factores indispensables de la convivencia humana, nunca han estado libres del dominio humano. En este contexto las formas de creación de poder sobre y a través de estos tres elementos ofrecen una clave fundamental para el entendimiento del desarrollo político, social, económico y religioso que se ha generado sobre su base. Tanto ahora como en el pasado, la interacción entre la tierra y el mar determina las experiencias vitales más profundas de nuestra manera de ser.

Por eso los siguientes capítulos analizan la naturaleza de esa interacción, sus potencialidades, peligros y significados para la convivencia humana desde la Antigüedad hasta nuestros días. Pretendemos dilucidar la formación de células vitales *(oikos, polis)* como modelos del quehacer económico y cohesión social que

al mismo tiempo ejemplifican la percepción de las zonas más alejadas de los paisajes culturales propios (Tarteso, Egipto y la India), y en cuyo contexto se inserta el tema de la expansión colonial. Observaremos también el establecimiento de zonas fronterizas (tratado de Asdrúbal, concepto de *limes,* contienda de Alalia) y nos ocuparemos de la inclusión de los territorios marginales de un nuevo mundo que se había hecho accesible al horizonte cultural mediterráneo gracias a las mejoras de la comunicación náutica (viajes de Hanón, Piteas y Nearco). Igualmente reflexionaremos sobre el desencanto y la pérdida de romanticismo que supuso el descubrimiento de regiones hasta entonces desconocidas, al ser integradas en el espacio nuclear del mundo conocido. Indagaremos los motivos que conducen a la formación y extensión de un dominio territorial y marítimo a través de los ejemplos de Cartago y Roma. Partiendo de la observación de la hegemonía naval ateniense (politización del mar), estudiaremos a continuación las modalidades que, a largo plazo, permitieron activar los recursos de poder tanto terrestres como marítimos, convirtiéndolos en instrumentos políticos determinantes. La respuesta a todos estos interrogantes posibilitará trazar líneas de continuidad desde el pasado hasta nuestros días, una relación que nos servirá para aclarar el carácter modélico de la Antigüedad.

1. La tierra como espacio vital y fuente de poder

Habitamos en una pequeña porción, viviendo en torno al mar como hormigas o ranas en torno a una charca.

Platón, *Fedón* 109 b

El hombre es un ser terrestre y no acuático, dice una afirmación irrefutable sobre la naturaleza de nuestros congéneres[1]. Pero sería un error considerar la existencia humana algo que tan solo está ligado a la tierra como consecuencia de este razonamiento lógico, ya que la predominancia del espacio líquido que

cubre la mayor parte de nuestro globo es abrumadora. Del mismo modo que los dioses míticos, supuestamente, descendían del cielo o surgían de los mares, la tierra y el agua también son parte esencial de la cosmovisión del mundo y de la complejidad de la naturaleza humana. Ambos elementos son más que mera materia. Los habitantes de nuestro planeta le deben su espacio vital a la fuerza de atracción y a la conjunción que obran estos elementos sobre su destino. Por eso la tierra y el mar no solo se muestran capaces de generar líneas divisorias naturales, sino que a su vez posibilitan la formación de los escenarios políticos que delinean el marco de la historia.

Los habitantes del mundo antiguo en su mayor parte no participaban de la sensación general que tenemos hoy en día de que el mundo no fuera lo suficientemente extenso, de que en muchos lugares existiese una considerable desproporción entre la demografía y el espacio. En general, desconocían la idea de que la esfera vital de la naturaleza estuviera limitada. En criterios de medición actuales, no faltaban territorios para el asentamiento de grupos poblacionales. Al contrario, había tierra de sobra. Sin embargo, no existían prácticamente regiones despobladas, como ya apuntan los textos épicos más antiguos, que nos muestran un repertorio de seres vivos de lo más variado que poblaban las zonas más inaccesibles del globo terráqueo: desde humanos convencionales hasta sirenas, amazonas, lestrigones y cíclopes, además de otras criaturas mágicas y extrañas.

Seguramente la tierra no siempre era sinónimo de fértiles parcelas de labor, la base vital para asegurar la subsistencia de los habitantes de un determinado territorio. De hecho, no existían demasiados campos aptos para la agricultura en Grecia que se encontraran cerca de lugares o entornos apropiados para su explotación. Sin embargo, siempre cabía la posibilidad de trasladar el hábitat donde se asentaba una comunidad, pasando de espacios que por diferentes razones eran difíciles de cultivar a nuevas zo-

nas de asentamiento. Hubo un movimiento colonizador temprano que nos permite comprobar que esto fue efectivamente así. Pero la expansión del horizonte territorial no solo se produce como resultado de la navegación. Nuestros textos más antiguos también registran múltiples formas de expansión terrestre. Este tipo de trasvases poblacionales eran la norma a la hora de ampliar y crear un nuevo asentamiento o comunidad. Conseguir campos, pastos y tierras de cultivo en zonas deshabitadas o a costa de los vecinos era una forma inicial de creación de dominios territoriales. Por lo general, semejantes procesos de concentración estaban precedidos por la aglutinación de asentamientos dispersos en una unidad mayor. Por tanto, el control de la tierra constituía siempre la base de la realidad económica y social de una asociación política dotada de un cierto grado de organización. La posesión de la tierra era sinónimo de espacio vital, y al mismo tiempo, la fuente de poder prioritaria.

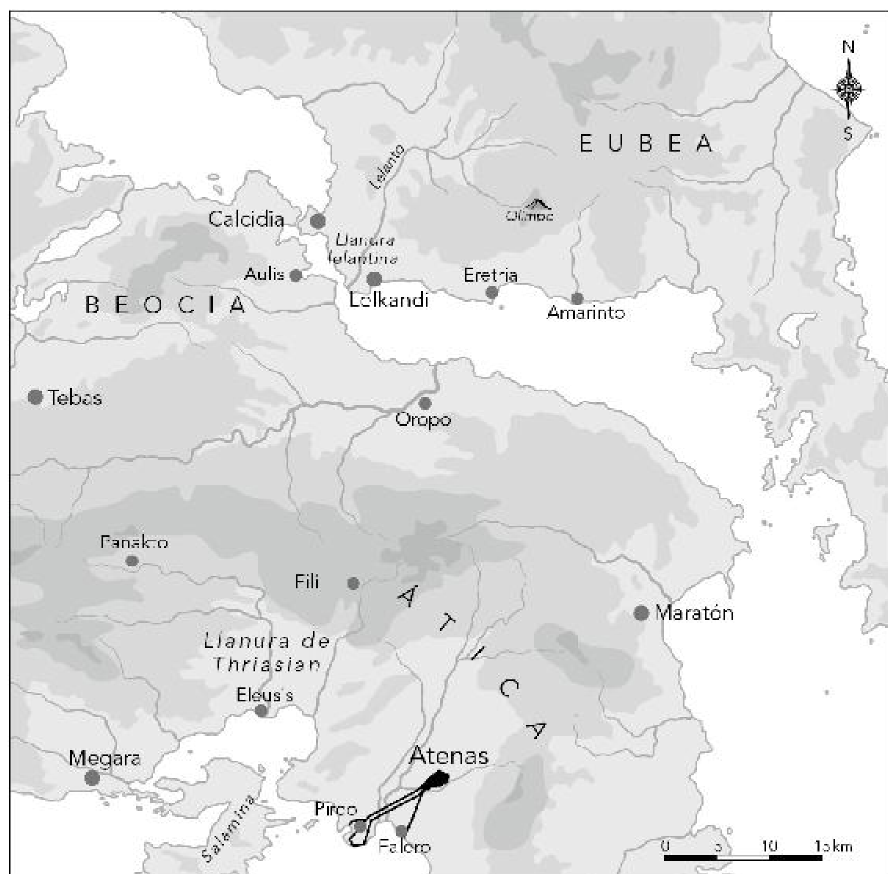
Curiosamente, la esfera acuática desempeñó en principio un papel menos importante en este sentido, aunque siempre hubiera estado muy presente en el mundo cultural mediterráneo[2]. El mar se utilizaba principalmente como reserva alimenticia y como medio de comunicación, y solo tras la colonización[3] y el desarrollo del potencial marítimo ateniense[4] el agua obtendrá su valor específico como pilar fundamental de las comunidades orientadas hacia el mar, que a su vez destacarán como las más populosas y dinámicas. Sin embargo, el espacio acuático también podía ser percibido como un medio tenebroso y amenazador. Pítaco de Mitilene (siglo VII a. C.), uno de los siete sabios de la Antigüedad, para subrayar y comparar las características de ambos elementos —acuático y terrestre—, sentenciará: «Confiable es la tierra, poco confiable el mar».

Pero existen diversos puntos de contacto donde la tierra y el mar se enlazan o vinculan de manera especial y a partir de los cuales surgen unas áreas habitables con carácter propio: las islas.

No sorprende que en los primeros escritos griegos sea justo una isla situada en el mar Jónico la que juega un papel decisivo como punto de partida y retorno de los turbulentos viajes del astuto Ulises, la figura emblemática de uno de los mejores poemas épicos de la literatura universal. Aún hoy, Ítaca queda grabada en la memoria colectiva de los pueblos mediterráneos como un nostálgico lugar de anhelo e inspiración por excelencia, como subrayan numerosos ejemplos en la poesía, las artes plásticas o la música; quizás la obra que mejor lo sintetiza es el magistral poema «Ithaka», de Constantino Kavafis, y su versión musical realizada por el compositor Lluís Llach[5]. El estudio de esta isla reviste un especial interés, ya que no nace de la imaginación poética de su creador, como muchos otros escenarios de la *Odisea*, sino que representa una realidad innegable, que se puede localizar, pisar y medir. Según los cálculos de Eberhard Ruschenbusch sobre la base del suelo cultivable, la superficie total de casi cien kilómetros cuadrados ofrecía un espacio habitable para asegurar el sustento de unas mil familias dedicadas a la agricultura, la ganadería y la explotación de los recursos marítimos[6]. El asentamiento más importante de la isla se reconoce como una comunidad fija y bien establecida (*polis*). Se puede demostrar en Ítaca la existencia de una plaza de mercado, un puerto y una asamblea popular, así como una estructura económica que evidencia las diferencias entre las familias con mayor estatus social con respecto a los artesanos, obreros asalariados libres, pescadores, campesinos, pastores y esclavos. En este microcosmo, el engranaje que conecta la tierra y el mar se articula como el elemento fundamental de la convivencia humana. Mientras que a través de Homero podemos saber qué ocurría dentro de la comunidad, los dramáticos viajes de Ulises —el habitante más famoso de la isla— nos enseñan de manera insistente el poder que el mar podía llegar a ejercer sobre el destino de las personas que estaban sometidas a su

influencia. Nos referiremos más adelante a algunos de estos episodios[7].

Pero era sobre todo la tierra la que (pre)determinaba las necesidades de las personas que vivían en la Antigüedad y el modo en que podían satisfacerlas. La Guerra Leléntica, que se inserta en el cambio del siglo VIII al VII a. C., muestra lo duro que podía llegar a ser la lucha por adueñarse de parcelas de cultivo. Este conflicto, que como podemos comprobar, aconteció en una zona neurálgica del mundo griego, puede ser considerado como la primera gran confrontación armada por la posesión de un territorio concreto que tuvo lugar tras la legendaria Guerra de Troya. Sin embargo, las implicaciones bélicas de la época arcaica parecen estar más relacionadas con disputas aristocráticas que con conflictos entre estados enemistados. Esta contienda fue reflejo de esa realidad, una guerra que duró décadas y en la que múltiples aristócratas del mundo griego tomaron partido por Eretria o Calcis —ciudades de la isla de Eubea— dependiendo de los intereses, las oportunidades o la amistad existentes entre ellos[8]. Se puede observar cómo se dedicó un monumento conmemorativo al noble tesálico Cleómaco, partidario de Calcis, y también se le otorgaron honores póstumos a Anfidamo de Calcis, caído en el campo de batalla, que culminaron con un certamen literario en el que Hesíodo participó e incluso llegó a ganar un premio[9]. También se celebraron ceremonias fúnebres en honor a los caídos por Eretria, como confirman las excavaciones relacionadas con este conflicto entre irreconciliables vecinos[10].



Mapa 1. Ática y Eubea

El hecho de que no surgiera un indiscutible núcleo de poder central monárquico en Grecia se explica a partir de la interacción del hombre con el paisaje: individualidad, conciencia aristocrática de clase y una estrecha vinculación con la ciudad de origen eran elementos más fuertes que la necesidad de unificarse políticamente. Además, otras características específicas griegas como la accidentada orografía del país que tendía hacia la segmentación espacial, el sistema económico, la orientación hacia el mar y la ausencia de una amenaza exterior —lo que podría haber marcado el camino hacia la aglutinación de fuerzas en un mundo extremadamente atomizado— están también relacionadas con estas tendencias hacia el individualismo y la segregación.

Más allá de la visión aristocrática del conflicto leléntico que ha determinado el punto de vista de nuestras fuentes, la disputa fue principalmente una dilatada y tenaz competición por las parcelas de cultivo y los pastos de la Llanura leléntica. La victoria en esta contienda habría significado una enorme ventaja para el vencedor, pues sus recursos económicos aumentarían de forma notable debido a que las tierras adquiridas ayudarían a fortalecer su posición dominante. A los nobles de Calcis se les llamaba *hippobotai* ('criadores de caballos'), una denominación que recuerda los sugerentes epítetos de los poemas homéricos.

La campiña leléntica era considerada una de las zonas más fructíferas del Egeo, y por tanto, quien la controlaba y cultivaba se aseguraba el futuro del propio *oikos* y de la *polis*. A través de las escasas fuentes disponibles sabemos que el conflicto se dilató enormemente y que su resultado fue incierto, quizás, ni siquiera hubo un vencedor claro al final. Lo que desde luego sí produjo este duradero enfrentamiento fue el inmenso agotamiento del potencial económico y humano de las partes implicadas, ya que después de la extenuante contienda, ni Calcis ni Eretria desempeñaron un papel político digno de mención en el Egeo, a pesar de contar con unas posiciones geográficas ventajosas. Este conflicto nos ofrece una lección histórica: por lo general, esta clase de retos bélicos solo sirven para vulnerar y perjudicar a los participantes, ya que al final únicamente se contabilizan perdedores. La Guerra Leléntica, como conflicto de larga duración en el que participó la mitad de Grecia, se nos presenta como una especie de anticipo de otro enfrentamiento igual de largo, pero por supuesto mucho más grande y sangriento, que se saldará con un final negativo similar, y que hacia finales del siglo V a. C. empujará al mundo griego al borde del abismo: la Guerra del Peloponeso[11].

2. *Oikos* y *polis*

El pueblo debe luchar por la ley como por sus murallas.
Heráclito, *Fragmento* 111

La unidad básica de la vida social y la actividad económica en la Grecia arcaica era el *oikos,* que estaba formado por el grupo familiar junto a los esclavos, viviendas, almacenes y tierras, y en caso de las clases sociales más altas, sus partidarios y seguidores. Como unidad económica, el *oikos* funcionaba mediante un sistema central autárquico que satisfacía las necesidades de aquellos que lo conformaban. Prácticamente, no había necesidad de traer ningún producto de fuera, ya que el bienestar material estaba mayormente basado en la propiedad de la tierra y del ganado, así como en la acumulación de provisiones y bienes valiosos, como metales, armas o telas de lujo, que servían para el trueque de mercancías dentro del mismo estrato social. El intercambio de regalos que los nobles solían ejercer entre ellos no se consideraba por otra parte comercio sino una expresión de aprecio y estima recíproca dentro del contexto de la hospitalidad que regía las normas del ampliamente aceptado consenso aristocrático. La predominante ética aristocrática de la sociedad griega arcaica también conocía otra manera de aumentar su riqueza: la adquisición de bienes a través de botines de guerra. La subsiguiente apropiación violenta de tierras, pastos, bienes, ganados y personas ofrecía además a los aristócratas el espacio adecuado para competir por el poder y la fama.

Ya en los poemas homéricos aparecen claras alusiones al menosprecio que suscitaban otras maneras de adquisición de bienes materiales, como el trueque o la artesanía. Se infravaloraba tanto el trabajo dependiente como cualquier tipo de actividad laboral que tuviera un propósito básico de subsistencia, exceptuando el campesinado libre, ya que iban en contra de los ideales de la ética militar y el ocio aristocrático. Esta concepción del trabajo tuvo

un efecto que fue más allá del mundo homérico: siempre determinó la escala de valores de las sociedades posteriores. Heródoto de Halicarnaso ya observó un trasvase cultural entre los pueblos del Oriente Próximo y los helenos desde los tiempos más antiguos. El historiador nos ofrece un comentario bastante instructivo sobre las opiniones que imperaban en su propia época al respecto (siglo V a. C.):

> Tienen por nobles a quienes se abstienen de ejercer profesiones manuales y, principalmente, a quienes están consagrados al arte de la guerra. Sea como fuere, esta costumbre la han adoptado todos los griegos y, principalmente, los lacedemonios, siendo, en cambio, los corintios quienes menos desprecian a los artesanos[12].

Incluso en mayor medida que los versos homéricos, centrados en la vida de las élites sociales, el poema de carácter cotidiano *Trabajos y días* del campesino beocio Hesíodo es la obra que mejor refleja la cruda realidad económica y social de la mayoría de la población en la era arcaica. Las condiciones de vida estaban basadas en una agricultura de subsistencia, centrada en el cultivo del trigo, la cebada, la producción de vino y aceite, así como en distintas formas de opresión que los potentados locales ejercían sobre los campesinos dependientes de ellos. Tanto Homero como Hesíodo dan testimonio de la importancia fundamental de la tierra como base para cualquier actividad económica y como barómetro del prestigio social dependiendo del grado de posesión de la misma, circunstancia que apenas se verá modificada en el futuro.

En la vida cotidiana de los griegos, el alcance del ámbito de acción del *oikos* se diferencia sustancialmente del de la *polis*. El *oikos,* como esfera privada cerrada, estaba sujeto al poder de determinadas personas, mientras que en la *polis,* como espacio público, cada uno podía opinar sobre los asuntos públicos a través de debates, votaciones y reglas aceptadas por los implicados en los procesos de decisión[13]. El *oikos* era propiedad de ciertos individuos; la *polis* pertenecía a toda la ciudadanía.

La zona principal de asentamientos griegos —desde el sur de la península Balcánica hasta la costa occidental de Asia Menor, incluyendo las islas y archipiélagos del Egeo— estaba repleta de *poleis*. Este espacio que oscilaba entre la tierra firme, las islas y el mar estaba delimitado al norte por la Calcídica tracia y el Quersoneso, y al sur por la isla de Creta. Sus áreas geográficas históricamente más relevantes eran por un lado la región de Jonia —situada en Asia Menor, al este del Egeo— y la península Ática, poblada también por jonios, y por otro, los territorios de Beocia y Tesalia, que lindaban al norte con Épiro y Macedonia, y donde había población eolia. Los paisajes más famosos del Peloponeso eran Acaya, Élide y la Argólida en el norte, y Mesenia y Laconia en el sur. El Egeo, con su variado conjunto de islas y archipiélagos, constituía un elemento de separación y al mismo tiempo de unión de estas extensas regiones, ricas en contrastes. Su extraordinaria diversidad determinaba las circunstancias de vida de la gente como ningún otro factor.

Las vías de comunicación terrestres entre las diferentes poblaciones solían ser problemáticas debido a la topografía del terreno, y en más de una ocasión las franjas de tierras fértiles aparecen interrumpidas por cadenas montañosas de difícil acceso. Por ejemplo, la cordillera del Taigeto, que se extiende por el sur del Peloponeso desde Mesenia hasta Laconia, alcanza una altura de unos dos mil metros. El pico más alto de Grecia es el monte Olimpo, el legendario hogar de los dioses, situado al norte de Tesalia que se eleva a casi tres mil metros sobre el nivel del mar. La extensión de la superficie cultivable era por tanto más bien escasa en relación con la estéril sierra cárstica; tan solo una cuarta parte del espacio total disponible puede ser considerado útil para la agricultura. Como las riquezas naturales eran limitadas, la producción agrícola y el pastoreo apenas bastaban para alimentar a la creciente población. Dicho de otro modo, el territorio griego nuclear —no tanto las colonias— dependía de importaciones

que tan solo podían conseguirse a partir de la obtención de excedentes. El notable auge económico, político y cultural de la época clásica (siglos V y IV a. C.) muestra cómo esta tarea pudo lograrse con notable éxito. Durante este tiempo las ciudades griegas más importantes (Atenas, Esparta, Corinto, Tebas) pudieron activar los recursos necesarios para lograr frenar el ímpetu expansivo del Imperio persa y más tarde posicionarse como influyentes potencias de primer orden en el Mediterráneo oriental.



Mapa 2. Grecia: el mundo de la *polis*

Inicialmente, la *polis* se configuró como una agrupación de varios focos poblacionales *(synoikismos)* en un área fortificada, que de este modo se instituyó como el núcleo central de un creciente territorio[14]. La *polis* se entendía como una unidad de destino que funcionaba de manera autónoma, que se administraba según valores y normas propios, y en la que sus habitantes decidían libremente sobre la vida pública. La imposibilidad de derramar sangre entre miembros de la misma comunidad era un requisito esencial para garantizar la convivencia. Además reforzaba el deseo de seguridad y la solidaridad dentro de la ciudadanía, canalizando las actitudes violentas hacia el exterior: los extranjeros siempre estaban considerados una potencial amenaza de la que había que protegerse. Las consecuencias del crimen cilónico en Atenas es un ejemplo de cómo la violencia indiscriminada e innecesaria dentro de la *polis* podía llegar a indignar a sus moradores[15].

El ágora, la plaza del mercado, se ubicaba en el centro topográfico y vital de la ciudad. Los autores antiguos consideraban este espacio público como la parte principal de la *polis*. Con el tiempo, se convirtió en el elemento que forjó la identidad estatal helena frente a culturas foráneas, como nos muestra Heródoto al describir de qué manera los persas percibían su significado y su función:

> Ante estas palabras del heraldo, se cuenta que Ciro preguntó a los griegos que a su lado estaban qué clase de hombres eran los lacedemonios y cuál era su número para dirigirle semejante amenaza. Y al ser informado, replicó al heraldo espartano: «Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos. Si yo gozo de salud, esos individuos no tendrán como tema de sus conversaciones las desgracias de los jonios, sino las suyas propias». Ciro lanzó esa bravata contra todos los griegos, porque cuentan con mercados y se dedican a la compra y a la venta, ya que, por su parte, los persas no suelen tenerlos y ni siquiera poseen plazas de ningún tipo[16].

Este pasaje, perteneciente a un texto confeccionado en la segunda mitad del siglo V a. C., tiene especial relevancia para nuestro planteamiento, ya que realza tanto las diferencias culturales

como la peculiaridad del espacio accesible a todos los ciudadanos en cualquier ciudad helena en contraste con el mundo persa, donde no existía un lugar de encuentro cívico, político y económico de importancia similar. Además, el texto citado muestra uno de los pocos ejemplos donde se reflexiona sobre modelos políticos contrapuestos a través de la comparación de sus diferencias culturales. Heródoto utiliza significativamente el verbo *agorein* para subrayar su concepción de los contactos interpersonales y el intercambio de bienes e ideas en el marco conceptual de la *polis*. Precisamente, al indicar la ausencia de esta función en la civilización extranjera, se resalta aún más el peso específico del ágora para la vida de los griegos como símbolo de concienciación de lo que la *polis* podía significar.

El ágora se constituye como el espacio público de la *polis,* y la asamblea popular *(ekklesia)* como su centro de gravitación, sancionadora de las decisiones políticas más determinantes. Otras instituciones fundamentales eran un consejo de ancianos, un tribunal popular y un sistema de magistraturas que, por regla general, se renovaba anualmente[17]. Los numerosos organismos de la *polis* que se reunían en público reforzaban la interacción entre los ciudadanos. Este tipo de relaciones que se nutrían de una intensiva comunicación, el intercambio de pareceres y novedades, podían potenciar innovaciones en las esferas económicas, políticas y culturales. Semejante transversalidad permitía que se germinara un sustrato de creatividad necesario para consolidar una sociedad del conocimiento que se beneficiaba enormemente del intercambio permanente de ideas y experiencias entre los miembros de la comunidad. Además, el constante flujo de noticias entre ciudades afines propició unas circunstancias idóneas para el desarrollo de unas mejores condiciones de vida. Al mismo tiempo, la participación permanente de los ciudadanos en el autogobierno de la *polis* incrementaba la eficacia en la toma de decisiones políticas y la sostenibilidad de las iniciativas sociales, económicas y

culturales. Esta estructura político-social constituye la base sobre la que se sustenta la superioridad de las sociedades participativas frente a los estados autocráticos[18].

Se ha generalizado el término ciudad-estado para designar a la *polis,* denominación que corre el riesgo de ser malinterpretada, pues podría entenderse que la ciudad dominaba los territorios circundantes *(chora)*. El grado de urbanización de cada ciudad también supone una dificultad a la hora de puntualizar el contenido del término. El caso de Amorgos resulta revelador. En esta pequeña isla de las Cícladas existían nada menos que tres entidades soberanas, por lo tanto, cada *polis* tenía pocos habitantes[19]. Si se pone esta cifra en perspectiva, y se establece una relación entre el número de la población y la tierra cultivable disponible, queda claro que la posibilidad de una segmentación económica y social quedaba condicionada por unos límites impuestos por la naturaleza. Como consecuencia de la fragmentación en la posesión del suelo, se generaba un elevado grado de igualdad económica y de homogeneidad social.

Por el contrario, si tomamos como base los ejemplos de Atenas y Esparta, podemos observar otras diferencias significantes: Esparta era una acumulación de varias aldeas en el interior de la península del Peloponeso, mientras que Atenas, que está situada mucho más cercana al mar, representaba un modelo urbanístico desarrollado. Así lo ilustra el siguiente pasaje:

> Pues si fuera desolada la ciudad de los lacedemonios, y solo quedaran los templos y los cimientos de los edificios, pienso que, al cabo de mucho tiempo, los hombres del mañana tendrían muchas dudas respecto a que la fuerza de los lacedemonios correspondiera a su fama. Sin embargo, ocupan dos quintas partes del Peloponeso y su hegemonía se extiende a la totalidad y a sus muchos aliados del exterior; pero, a pesar de esto, dado que la ciudad no tiene templos ni edificios suntuosos y no está construida de forma conjunta, sino que está formada por aldeas dispersas a la manera antigua de Grecia, parecería muy inferior. Por el contrario, si les ocurriera esto mismo a los atenienses, al mostrarse ante los ojos de los hombres del mañana la apariencia de la ciudad, conjeturarían que la fuerza de Atenas era doble de la real[20].

Además, Esparta era una ciudad impregnada de un notable carácter aristocrático[21], mientras que Atenas desarrolló un gobierno de corte popular tras la expulsión de la dinastía de los Pisistrátidas, conceptuados como representantes de un régimen tiránico (510/9 a. C.)[22]. Así, se puede observar cómo la estructuración estatal no estaba sujeta a una determinada norma constitucional. Tampoco subyacía en el propio término *polis* una denominación concreta sobre su respectivo modelo de gestión política. De ahí que su contenido sea muy parecido a la idea moderna del Estado actual, que no conlleva una declaración implícita sobre la forma de gobierno existente en su seno.

En líneas generales la *polis* destacaba por la afirmación de su independencia *(autonomia, eleutheria),* así como por una fuerte tendencia hacia el autoabastecimiento *(autarquia),* además de la aspiración por la unificación de la vida política interna, cuya expresión se consumará en la consecución de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos *(isonomia)* [23]. No obstante, los moradores de la *polis* griega se diferenciaban esencialmente del ciudadano moderno. Su derecho a la ciudadanía era percibido como una parte integral de su identidad. La naturalización de foráneos en una comunidad helena no era nada habitual, ya que requería la aprobación de la mayoría. Aun así, muchas ciudades griegas brindaron de buen grado hospitalidad a extranjeros *(metecos, periecos)* que, al recibirla, quedaban sujetos a las normas del derecho vigente de la ciudad que los acogía. También hay que anotar aquí que la existencia de esclavos era una constante en la vida económica y social. Su inmisericorde explotación —a veces ejercida bajo circunstancias infrahumanas, como por ejemplo, en los latifundios, en las canteras o en las minas— formaba parte de la vida cotidiana en los estados de la Antigüedad.

El siguiente caso es una buena muestra de hasta qué punto el modelo de lo que entendemos por una *polis* podía llegar a influir en la mentalidad de los propios griegos. Durante años, las ruinas

de la zona de Toscanos (actual provincia de Málaga, sur de España) fueron asociadas a la *polis* griega de Mainake; sin embargo, los últimos resultados de las excavaciones indican que los restos arqueológicos pertenecían a un asentamiento fenicio y no griego, que perduró hasta el siglo VI a. C. A continuación el lugar quedó despoblado durante casi medio milenio, hasta que fue habitado de nuevo en tiempos de Augusto, con lo que el arcaico asentamiento experimentó una revitalización de su población que perduró hasta la Antigüedad tardía, cuando el lugar fue definitivamente desalojado y pasó finalmente al olvido. Los testimonios arqueológicos no concuerdan con la descripción de varios autores tardíos que hacen de Mainake una *polis* helena. Sin embargo, los autores más antiguos no dicen nada de ello. Por ejemplo, Hecateo de Mileto, a finales del siglo VI a. C., describe Mainake como una ciudad celta[24], mientras que Heródoto, en el siglo V a. C., parece no conocerla. Esto último no deja de ser un hecho significativo que habla en contra de la presencia griega en este emplazamiento, ya que debemos a Heródoto el conocimiento de la colonización focea, y en su descripción no menciona a Mainake[25]. La conexión entre Mainake y Masalia se establece por primera vez en un poema del siglo II a. C. escrito por el llamado Pseudo Escimo, en el que utiliza unos apuntes de Éforo sobre la geografía de Occidente. No obstante, esta filiación tardía confirma una tendencia bien conocida: la apropiación de lugares renombrados para la cultura griega (Mainake sería la avanzadilla colonial helena más occidental). En este sentido, el propio Aristóteles se refiere a Roma como a una *polis* helena. No es pues de extrañar que en las notas de Estrabón la ciudad en ruinas de Mainake fuera identificada como una *polis* griega[26]. Sus fuentes, Artemidoro y Poseidonio, probablemente habían estado allí y habrían transcrito sus impresiones, observando unas ruinas que destacaban por la regularidad de sus formas y la consistencia de sus fundamentos, por lo que pensaron que solo podrían haber

pertenecido a un asentamiento heleno. Como aclara Hans-Georg Niemeyer, esta indebida apropiación habría sido el origen del Mainake «griego»[27]. La identidad helena de los restos arqueológicos que habían perdurado al abandono del lugar se basaba, por tanto, en las impresiones subjetivas de una *interpretatio graeca* por parte de autores posteriores.

Este caso nos muestra de manera paradigmática cómo la idea de lo que era una *polis* griega se basaba en el diseño equilibrado y armonioso del asentamiento. Este concepto de *polis* se asociaba a calles planificadas, edificios representativos y un complejo urbano bien estructurado. Los lugares cuyos restos (como en el caso de Toscanos) revelaran simetría y monumentalidad debían ser, por tanto, creaciones del espíritu griego. Esta conclusión, obviamente, se revela demasiado simplista, ya que, por ejemplo, los fenicios tampoco iban por detrás de los helenos en cuanto a la planificación de sus asentamientos[28]. La reinterpretación griega de Toscanos es una clara prueba de ello. Pero una *polis* era algo más que un mero conglomerado arquitectónico. Aún más importante que las calles, edificios y casas resultaba su organización interna, que la diferenciaba claramente de otras comunidades urbanas fuera del mundo griego.

El organigrama de la *polis* se basaba por una parte en su autonomía interna, y por otra, en el carácter público de la misma, que se desarrollaba en el ágora a través de la interacción entre sus ciudadanos[29]. La *polis* mantenía su independencia frente a potencias externas y a las pretensiones individuales de aquellos que pretendían imponer su voluntad a la mayoría de la población. Su símbolo más emblemático eran sus instituciones, garantizadas por los dioses y sostenidas por la ciudadanía. En este sentido, el historiador Tucídides define la *polis* como un ejemplo de asociación cívica autosuficiente[30].

Heródoto nos narra un acontecimiento ocurrido en el transcurso de las Guerras Médicas en el que se muestra el profundo

arraigo de este concepto en la mentalidad griega. Cuando los atenienses abandonaron su ciudad debido a la invasión del ejército del rey persa Jerjes, se dirigieron con sus barcos hacia la bahía de Salamina. Allí se reunió el consejo de la alianza helena que se oponía a los persas. Entonces el corintio Adimanto quiso excluir a los atenienses de las deliberaciones porque habían abandonado a su *polis,* y así, perdido la solvencia estatal necesaria para poder actuar como entidad política soberana más allá de las propias fronteras:

> En plena intervención de Temístocles, el corintio Adimanto volvió a arremeter contra él, exigiendo que aquel apátrida guardara silencio y tratando de impedir que Euribíades sometiese a votación la propuesta de una persona cuya ciudad no existía; de hecho, insistía en que, para que pudiese manifestar su opinión, Temístocles debía representar a una ciudad (Adimanto lo injuriaba en esos términos porque Atenas había sido tomada y se hallaba en poder del enemigo). En esa tesitura, Temístocles, como es natural, dirigió numerosos reproches contra Adimanto y contra los corintios, y demostró explícitamente que ellos —los atenienses— poseían una ciudad, así como un territorio, más importante que el de los corintios, en cuanto que disponían de doscientos navíos con sus dotaciones[31].

Es significativa la respuesta de Temístocles a Adimanto por cuanto implica que la *polis* no dependía de un determinado accidente o ubicación geográfica, sino que se entendía a través de la suma de sus ciudadanos. La voluntad del *demos* de Atenas de abandonar la ciudad comportaba un alejamiento de aquellos lugares que simbolizaban los más inconfundibles signos de identidad ciudadana. Tal situación hubiera podido prolongarse definitivamente si el plan de Temístocles hubiera fracasado. En este sentido, el traslado de la *polis* de Ática a Salamina implica la vigencia de un extraordinario potencial reflexivo por parte de una ciudadanía que se muestra capaz de arriesgarlo todo por conservar su autonomía[32].

La *polis* poseía un significado muy especial para sus habitantes, pues les ofrecía un espacio vital seguro y la posibilidad de desarrollo económico, humano y social, pero también determinaba el destino de sus componentes. Tal visión puede resultar difícil

de comprender para nosotros, personas del siglo XXI que estamos acostumbrados a convivir en nuestras ciudades con realidades culturales políticas y sociales muy diferentes. Sin embargo, la existencia de aquellos que vivían en la *polis* dependía del destino de la propia ciudad. Los éxitos comunes eran sinónimo de prosperidad, lo que en muchos casos se traducía en notables ventajas económicas para gran parte de la población. Por otro lado, fracasos tales como la conquista de la ciudad, podían conllevar el abandono o, en el peor de los casos, la esclavitud.

Los habitantes de la ciudad no eran todos ciudadanos, sino que también hay que contar con un elevado número de extranjeros y esclavos. Las mujeres y los niños también pertenecían a la ciudadanía, aunque permanecían excluidos del ejercicio de los derechos políticos, que quedaban reservados solo a los portadores de armas. Los ciudadanos tampoco conformaban un bloque monolítico, pues las diferencias según el estatus social y económico, el nivel de educación o los intereses políticos eran indispensables para comprender las distintas necesidades y maneras de pensar de cada grupo. Un miembro del estrato superior de la clase urbana abrigaba, obviamente, distintas expectativas respecto a su ciudad que un humilde jornalero. Del mismo modo, para un esclavo, la percepción de pertenencia a una *polis* debía ser muy diferente a la de una dama de la aristocracia. Igual que un hacendado comerciante extranjero probablemente perseguía intereses distintos a los de un simple ciudadano pobre.

Pero por encima de todo elemento diferenciador existían puntos de referencia comunes e ideas y deseos transversales. La *polis* ofrecía a todos sus moradores un hábitat protegido y un espacio para el cultivo de la memoria colectiva. Estas constantes fomentaron la autoconciencia de los ciudadanos *(polites),* e influyeron en su percepción de la misma y en sus emociones, su comportamiento y su pensamiento. En este sentido, Heráclito de Éfeso (siglos VI-V a. C.) expresaba de manera drástica su descon-

tento con sus compatriotas, porque no sabían actuar de forma adecuada con los ciudadanos más sobresalientes:

> Sería justo colgar a los efesios, de los jóvenes en adelante, que desterraron a Hermodoro, su hombre más útil, diciendo «que ninguno de nosotros sea el más útil, y si no, que lo sea en otro lugar y entre otras personas»[33].

Heráclito muestra una profunda desconfianza en la masa ciudadana como portadora de un principio de mayoría cuantitativo, y en contrapunto valora la individualidad de una serie de personajes sobresalientes de manera positiva. Así lo demuestran algunas de sus afirmaciones tales como: «Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo»[34], o: «Uno para mí vale diez mil si es óptimo»[35].

Un decidido posicionamiento aristocrático, a veces llevado al extremo, era el denominador común de estas opiniones contrarias a la idea del predominio del colectivo. No obstante, por encima de todos estaba la ley *(nomos)*. En este sentido este tipo de juicios son buena muestra de la tensión existente entre el individuo y la comunidad, el ejercicio del poder y la conciencia ciudadana que forjaba la *polis*. Los testimonios más tempranos ya reflejan esta idea. Alceo de Mitilene y Teognis de Mégara (siglo VI a. C.) se muestran irritados cuando, en sus respectivas ciudades, un grupo determinado asume las riendas del Estado e impone sus reglas al resto de sus conciudadanos. Estas voces indican cómo todo lo relacionado con los asuntos públicos estaba considerado, por principio, como un derecho concerniente a toda la ciudadanía[36]. A menudo las ciudades dotadas de gobiernos aristocráticos se ven enfrentadas a determinados individuos plenos de ambición que ansiaban hacerse con el poder. La tensión que se desata entre quienes detentaban el control de las instituciones y quienes lo pretendían conseguir a toda costa tiene su reflejo en un género literario que, orientado hacia el quehacer político, exigía tanto la expulsión de los tiranos de la *polis* como la materialización de la igualdad de derechos políticos para el conjunto de la ciudadanía.

En Esparta, los fundamentos de la igualdad ciudadana estaban cimentados de manera más consecuente que en cualquier otro lugar. Solo la *polis* podía ofrecer las condiciones necesarias para que se generara una armonía social, basada en la solidaridad ciudadana. En consecuencia, el destierro, es decir, la expulsión forzada de la *polis,* era considerado la condena más severa que se le podía imponer a un ciudadano. Cuando Heródoto de Halicarnaso relata la visita ficticia del ateniense Solón a la corte del rey lidio Creso se vale de una narración novelada, pero planteada de manera didáctica, para explicar que cualquier individuo (¡por supuesto griego!) alcanzaba la máxima felicidad y fortuna cuanto más estrecha era la relación con su respectiva *polis* [37].

En el Solón idealizado que plantea Heródoto, el apego a la *polis* sirve para contrastar la libertad de las ciudades-estado griegos con el sistema de dominio de las monarquías orientales, catalogado como despótico. Esta clase de civismo de corte patriótico se puede percibir con mayor nitidez a través de los discursos que Tucídides pone en boca de Pericles en la fase inicial de la Guerra del Peloponeso, en donde se ensalza el orgullo ciudadano como una característica distintiva y propia de la *polis:*

> Somos los únicos, además, que prestamos nuestra ayuda confiadamente, no tanto por efectuar un cálculo de la conveniencia como por la confianza que nace de la libertad. Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestros ciudadanos individualmente puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias, y no tendremos ninguna necesidad ni de un Homero que nos haga el elogio; nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes[38].

Tucídides hace alusión a un estado de ánimo que no se manifestaba solo en las instituciones de las ciudades helenas, sino también en el lenguaje urbanístico de las zonas residenciales de ciertas *poleis,* como se puede observar en el Pireo, en Turios o Mileto, que se crearon siguiendo el modelo arquitectónico de Hipó-

damo de Mileto y se caracterizaban por la regularidad y uniformidad de sus viviendas. El urbanismo de estos barrios refleja un modelo cívico de igualdad social y armonía política. Platón se hará eco de estas ideas elevándolas a una dimensión cosmográfica, pues la medida de algunas edificaciones dentro de la ciudad será percibida como una contribución a la armonía de la creación del universo[39]. Pero las opiniones sobre el desarrollo urbanístico difieren bastante entre los intelectuales griegos, ya que, por ejemplo, mientras que Jenofonte[40] y Demóstenes[41] parecían apreciar el trazado hipodámico, Aristóteles[42] mantenía ciertas reservas sobre su conveniencia y utilidad.

La *polis* no constituía solo la célula nuclear de la vida política, económica y social de la mayoría de los estados griegos, sino que también era un centro religioso donde se ubicaban sus deidades protectoras y donde la celebración del culto reforzaba el sentido comunitario de toda la población. Para la gente de las sociedades antiguas, la comunidad ciudadana y la comunidad cultual reflejaban dos caras de la misma moneda. Semejante vinculación era percibida como un elemento común, como una indispensable faceta de la vida social, lo que al mismo tiempo reforzaba el sentimiento de identidad entre los ciudadanos y el Estado[43]. Las expectativas de la *polis* respecto a sus miembros eran enormes. Por un lado, se esperaba de ellos su incondicional disposición de defenderla a ultranza, y por otro, sobre todo en relación a los ciudadanos hacendados, la voluntad de asumir considerables cargas financieras en favor del interés común. El cumplimiento de estas normas era considerado un deber cívico, tan evidente como ineludible.

No sorprende demasiado pues, que cada individuo y toda la comunidad viviesen la escenificación de rituales públicos —ya fueran desfiles, sacrificios o funciones de teatro— no solo como obligaciones protocolarias, sino como partes constitutivas de su existencia política. En Atenas, el interés que suscitaban las Gran-

des Panateneas o las Dionisias Urbanas, era tan grande que Demóstenes[44] acusará a sus conciudadanos de tomar más en serio las fiestas que la conducción de la guerra contra el rey Filipo II de Macedonia. No en vano, cuando Aristóteles[45] enumera las áreas de actuación de los cargos públicos atenienses, sitúa en primer lugar la organización y representación de las festividades públicas. Tampoco el celebrado comediógrafo Aristófanes dejó escapar la oportunidad de ofrendar un tributo literario a Atenas, la capital de los festejos, en su obra *Las Nubes*.

La ciudad griega se ocupaba también de la educación de sus habitantes: de hecho, el Sócrates platónico ve en este rol que asume voluntariamente la *polis* una de las tareas más importantes que debería realizar cualquier lugar que se preciara de ser un centro cultural relevante. En su diálogo Fedro, Platón asevera:

> Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad[46].

Aunque estas palabras parecen dirigidas hacia la Atenas clásica, que vivía entonces un incomparable ambiente de renovación en el que se desarrollaban la retórica, la filosofía y la poesía, esta declaración de principios puede servirnos de manera más generalizada, pues las personas que habitaban en la ciudad son percibidas como fuente de conocimiento e inspiración, como manifestaciones de una variante de la condición humana en la Antigüedad, en contraste con el carácter bucólico de la vida rural. Aristófanes nos ofrece un testimonio pleno de ironía y realismo sobre este dualismo existencial, que siempre fue un tema recurrente en la literatura griega. En su comedia *Los Acarnienses*, que fue estrenada en el punto álgido de la Guerra del Peloponeso (425 a. C.), hace decir lo siguiente a Diceópolis, un hombre que viene de una aldea del Ática, pero que por causa de la guerra se encuentra confinado en Atenas:

> Yo, sin embargo, llego siempre antes que nadie a la asamblea y me siento. Luego, aburrido de estar solo, suspiro, bostezo, me estiro, me peo, no sé qué hacer, dibujo en el suelo, me arranco pelos, hago mis cuentas, con la mirada puesta en mi

tierra, deseoso de paz, aborreciendo la ciudad, añorando mi pueblo, que jamás pregonó «compra carbones», ni «compra vinagre», ni «compra aceite», y ni siquiera conocía eso de «compra», pues por sí mismo producía de todo y no había allí quien te aserrara el oído gritando «compra». Pero hoy vengo dispuesto sin más a dar voces, a interrumpir, a insultar a los oradores, si se habla de otra cosa que no sea la paz[47].

El pasaje citado no se fundamenta solo en la nostalgia por la vida sencilla, sino que detalla las desventajas de la gran ciudad con una ingenuidad conmovedora. El autor de estos versos pone de manifiesto una determinada percepción del ambiente rural, imbuida de la perspectiva urbana. Semejante antagonismo se hace evidente precisamente porque la vida cotidiana en la ciudad había llegado a un extremo que se consideraba insufrible a causa de la larga duración de la Guerra del Peloponeso.

Ya en época arcaica, los disturbios sociales habían sacudido la paz interna de numerosas ciudades[48]. La creación de grupos políticos dentro de la propia ciudadanía, junto a la radicalización de la política, derivó en confrontaciones entre los partidarios de opciones políticas opuestas. A veces, y dada su extraordinaria violencia, dichas convulsiones internas provocaron en ciertos lugares una situación similar a la de una guerra civil *(stasis)*. Sirven como ejemplo las disputas entre *hetaireiai* (facciones aristocráticas) en Mitilene en el siglo VI a. C. o las luchas entre oligarcas y demócratas del año 435 a. C. en Epidamno. Estas últimas se agravaron hasta el punto de involucrar a media Grecia en el conflicto, debido a la sucesiva intromisión de Corcira, Corinto y Atenas[49]. Esta clase de discordia interna estaba considerada uno de los mayores males que el destino podía depararle a una comunidad. La estrechez del espacio habitable griego por sí solo ya favorecía el aumento de tensiones y conflictos en los que terminaban por quedar atrapados un creciente número de ciudades, y no era extraño que las discrepancias regionales se convirtiesen en incontrolables luchas armadas, llegando a veces a alcanzar una considerable extensión.

La Guerra del Peloponeso se generó de manera parecida. Dada su duración y su ingente radio de difusión, esta fatídica confrontación bélica revolucionó el clímax interno y la estructura exterior del mundo heleno. El peligro de una irreparable erosión económica y social fue especialmente grave, por lo que surgieron, por parte de algunos representantes de la esfera cultural, nuevas ideas para superar el callejón sin salida que acechaba a la futura convivencia. No obstante, estos intelectuales estaban inmersos en las dinámicas internas de su respectiva *polis,* por lo que, de manera general, sus intentos para paliar la crisis no tendían a un radical cambio estructural de las relaciones interestatales, sino que se remitían siempre a reformar el propio sistema. Aristófanes planteó una de las ideas más inusuales en su comedia *Lisístrata,* representada en el año 411 a. C. y escrita en pleno apogeo de la Guerra del Peloponeso. Esta obra ofrece una insólita propuesta para solucionar el conflicto: la toma del poder del Estado por parte de las mujeres para terminar definitivamente con la guerra que asolaba Grecia como una plaga. Para optimizar las estructuras políticas vigentes, Lisístrata, la protagonista de la obra, diseña una utopía política en cuyo centro se inserta una sugerente e innovadora propuesta constitucional:

> Ante todo, como se hace con los vellones, habría que desprender de la ciudad en un baño de agua toda la porquería que tiene agarrada, quitar los nudos y eliminar a los malvados, vareándolos sobre un lecho de tablas, y a los que aún se quedan pegados y se apretujan para conseguir cargos arrancarlos con el cardador y cortarles la cabeza; cardar después en un canastillo la buena voluntad común, mezclando a todos los que la tienen sin excluir a los metecos y extranjeros que nos quieren bien y mezclar también allí a los que tienen deudas con el tesoro público y además, por Zeus, todas las ciudades que cuentan con colonos salidos de esta tierra, comprendiendo que todas ellas son para nosotros como mechones de lana esparcidos por el suelo cada cual por su lado. Y luego, cogiendo de todos ellos un hilo, reunirlos y juntarlos aquí y hacer con ellos un ovillo enorme y tejer de él un manto para el pueblo[50].

La *Lisístrata* de Aristófanes finaliza con un banquete en el que los atenienses y los espartanos se dan la mano, saldan sus diferencias y suscriben la anhelada paz. Pero lo que sucede en el escena-

rio de la ingeniosa comedia poco tiene que ver con lo que ocurre en la realidad, pues no hay reconciliación posible. Atenas, agotada y al límite de sus posibilidades, se ve obligada a capitular. Esparta, la vencedora, sacará poquísimo provecho a un desenlace con el que se inicia la agonía política de Grecia. Al final perderán todos: la inmisericorde guerra destruyó la cohesión y la solidaridad interna del mundo de la *polis,* una pérdida que a la larga demostrará ser irrecuperable.

Con motivo de los innumerables conflictos bélicos se produjeron fracasos y éxitos militares. Estos últimos confirieron enormes atribuciones a los potentados que los protagonizaron. Por ejemplo, Lisandro, el general espartano que concluyó la Guerra del Peloponeso, lo que contribuyó a generar un ambiente de paz, fue objeto de un reconocimiento general por parte de los afectados, que se tradujo en la concesión de honores divinos[51]. A partir de ahí se inaugura una tradición que continuarán Alejandro Magno y los Diádocos. Varias comunidades, por voluntad propia, introducirán así a estos potentados en sus cultos locales, a fin de agradecerles, mediante honores sagrados, los servicios prestados. Estos podían consistir en acciones como la liberación de la ciudad de manos del dominio extranjero o actitudes como demostrar benevolencia tras una conquista o el fin de una guerra[52]. Para escenificar semejantes actos de gratitud, se instauraba un culto a la persona en cuestión consagrándola en un templo o un altar, por lo que esta celebración quedaba ligada a un ritual permanente. Con ello se transformaban las normas religiosas vigentes. En la percepción de aquellos que divinizaban a estos personajes elevados al rango de héroes y dioses presentes, las deidades tradicionales no habían sido capaces de garantizar la seguridad de la *polis,* por lo que su función protectora, en muchos casos, quedaba sustituida por líderes carismáticos que eran capaces de ofrecer un patronazgo más eficaz. Lo que podría parecer una crisis religiosa desde una perspectiva externa, no era más que el rever-

so de la moneda de los profundos cambios políticos que se produjeron a lo largo del siglo IV a. C., cuando cada vez más ciudades caían bajo el dominio de potentados externos[53].

Los tradicionales mecanismos bélicos de las ciudades ya no bastaban para asegurar su autonomía e independencia, lo que sí había sido suficiente en épocas anteriores, como muy bien demuestra el ejemplo de las Guerras Médicas libradas en la primera mitad del siglo V a. C. En aquellos tiempos, la autoestima colectiva de la ciudadanía propició el auge de individuos excepcionales que se alinearon al servicio de la comunidad (Miltiades, Temístocles, Pericles). La *polis,* como personificación de la solidaridad ciudadana, también era objeto del culto y la veneración. Esta exaltación religiosa evidenciaba el orgullo patriótico de la ciudadanía al tiempo que subrayaba sus capacidades resolutivas; por tanto, resultaba fácil y útil venerar a los dioses de la *polis,* quienes garantizaban su pervivencia. Sin embargo, esta situación cambiará drásticamente a partir de finales del siglo IV a. C., cuando aparecen individuos que, guiados por su ambición, y apoyándose en sus notables recursos de poder, se muestran capaces de asumir esta función tutelar. En ocasiones, el destino de la ciudad llegará a depender de estos personajes, lo que refleja una crisis del propio sistema político que se expresa a través del cambio de orientación de los cultos urbanos.

Pero no podemos pensar que la degradación de los poderes políticos tradicionales, visible especialmente en Atenas, Esparta o Tebas, significó también una decadencia de la propia *polis*. La ciudad seguía siendo la piedra angular de la política, la religión, la economía y la cultura. La expansión de la civilización helenística estuvo acompañada de la fundación de nuevas ciudades y el impulso de múltiples antiguos centros urbanos que alcanzarán su plenitud civilizatoria en esta nueva era. La época helenística es testigo del desarrollo de las grandes metrópolis: Alejandría se convertirá en su más emblemático exponente, pues la majestuosa

urbe situada en la desembocadura del Nilo se diferenciaba claramente de las ciudades de la época clásica. Aunque estaba dotada de una asamblea popular y un consejo que participaban en la gestión de los asuntos públicos, será ante todo la figura del soberano su última y decisiva instancia política. Este traslado de poder queda bien reflejado en las grandes superficies que fueron destinadas, dentro de la propia ciudad, a la construcción del palacio real.

Las ciudades helenísticas no obtenían su autoestima de las precarias circunstancias políticas, sino del creciente aumento de sus potenciales económicos y culturales. Pronto se desarrollará una carrera por la innovación urbanística y los logros civilizatorios. Por citar unos pocos ejemplos: la biblioteca de Pérgamo competía con el *Museion* de Alejandría —el más renombrado centro de investigación en la Antigüedad— y las famosas escuelas de filosofía de Atenas (como el Liceo o la escuela de los estoicos). Alejandría, Cos, Cnidos y Pérgamo pugnaban por la primacía dentro del ámbito de innovación médica. La urbanización de la vida generó una atmósfera en la que se pudo desarrollar una creciente sensibilidad en torno a las cuestiones educativas, mayor que en épocas pasadas. En Atenas, por ejemplo, se intentó canonizar la propia tradición cultural. En el año 330 a. C. Licurgo, un renombrado estadista ateniense, solicitaba:

> Erigir estatuas en bronce de los poetas Esquilo, Sófocles y Eurípides, y guardar una copia oficial de sus tragedias que el secretario de la ciudad había de leer a los actores, pues no estaba permitido que en su interpretación se apartaran de aquélla[54].

Aquellos que vivían en las ciudades *(poleis)* helenísticas rebosaban orgullo y espíritu patriótico, pues pertenecían a un lugar famoso en el mundo y se mostraban dispuestos a asumir cargas y sacrificios personales en su honor. Los potentados helenísticos, al intentar reforzar su dominio sobre las otrora ciudades independientes, hacían que sus habitantes se aferraran más a ellas, ofreciendo en contrapartida protección y seguridad. Por una parte,

los magistrados de las ciudades helenísticas canalizaban el anhelo de mejorar la autonomía local mediante la obtención de privilegios y concesiones, exigiendo por ejemplo el derecho de acuñar moneda o otorgar asilo político a aquellos que lo solicitaran. Por otra parte, los monarcas helenísticos se esforzaban en mostrar un tono jovial frente a las ciudades más susceptibles, dirigiéndose a sus habitantes como si estos fueran parte de su propia familia. Así procedía por ejemplo Eumenes II de Pérgamo en su correspondencia con los milesios. Pero todas estas formas de cortesía y urbanidad no podían ocultar el hecho de que la mayoría de las ciudades se habían vuelto dependientes del monarca de turno. Por eso, el hecho diferenciador característico de las ciudades de los siglos V y IV a. C., su autonomía —otrora defendida con tanto esfuerzo, tesón y orgullo—, había perdido su significado original en el transcurso de los siglos III y II a. C.[55].

3. El mar como obstáculo, vía de comunicación y espacio de asentamiento

La exploración moderna de vías marítimas intransitadas y de ciertos países desconocidos no sucedió usando buques elegantes o pomposos barcos, sino a través de aventureros, piratas, balleneros y atrevidos navegantes[56]. Algo parecido podría decirse de las sociedades mediterráneas de la Antigüedad, pues la conquista del mar también fue obra de intrépidos marineros. Aunque la curiosidad científica no fue el motivo de la expansión naval, sino la posibilidad del intercambio de bienes en el espacio comprendido entre las Columnas de Hércules (estrecho de Gibraltar) en el oeste hasta el Levante mediterráneo en el este. Al igual que los balleneros de los siglos XVIII y XIX —de cuyo mundo da buena cuenta Hermann Melville a través de su novela *Moby Dick*— el océano se abrió en primera instancia a los mercaderes y navegantes y no a los aventureros ávidos de descubrir nuevas tierras. El

comercio a larga distancia fue el punto de partida común de los navarcas fenicios y griegos, procedentes de pueblos de gran tradición marítima, a pesar de perseguir intereses diferentes.

El legendario viaje del navarca Coleo de Samos (alrededor del año 630 a. C.) aparece como ejemplo temprano de una involuntaria y osada travesía del mar[57], pues en su ruta desde Grecia hasta Egipto fue sorprendido por una tormenta que le llevó hasta el estrecho de Gibraltar. Se dice que fue el primer griego en llegar a Tarteso, lugar mítico situado cerca del Gades fenicio, al suroeste de la península Ibérica, famoso por sus recursos metalíferos[58]. Parece que allí Coleo pudo cerrar negocios muy ventajosos para él, que llegaron a proporcionarle la enorme suma de sesenta talentos de plata. Como acto de gratitud, utilizó una décima parte de sus ganancias en la confección de un soberbio caldero decorado con grifos que donó como exvoto al templo de Hera en su ciudad de origen, Samos.

Sin embargo, también podemos encontrar formas menos espectaculares de toma de contacto e intercambio con otros pueblos, como por ejemplo en la obra de Heródoto, en particular a través de este ilustrativo informe:

> Los cartagineses cuentan también la siguiente historia: en Libia, allende las Columnas de Heracles, hay cierto lugar que se encuentra habitado; cuando arriban a ese paraje, descargan sus mercancías, las dejan alineadas a lo largo de la playa y acto seguido se embarcan en sus naves y hacen señales de humo. Entonces los indígenas, al ver el humo, acuden a la orilla del mar y, sin pérdida de tiempo, dejan oro como pago de las mercancías y se alejan bastante de las mismas. Por su parte, los cartagineses desembarcan y examinan el oro; y si les parece un justo precio por las mercancías, lo cogen y se van; en cambio, si no lo estiman justo, vuelven a embarcarse en las naves y permanecen a la expectativa. Entonces los nativos, por lo general, se acercan y siguen añadiendo más oro, hasta que los dejan satisfechos[59].

Normalmente, las posibilidades de establecer un intercambio estable en las nuevas zonas de mercado se producían consiguiendo el favor de las clases dominantes. Por eso los experimentados navegantes intercambiaban bienes de prestigio con ellas y cerraban acuerdos, allanando así el camino para posteriores transac-

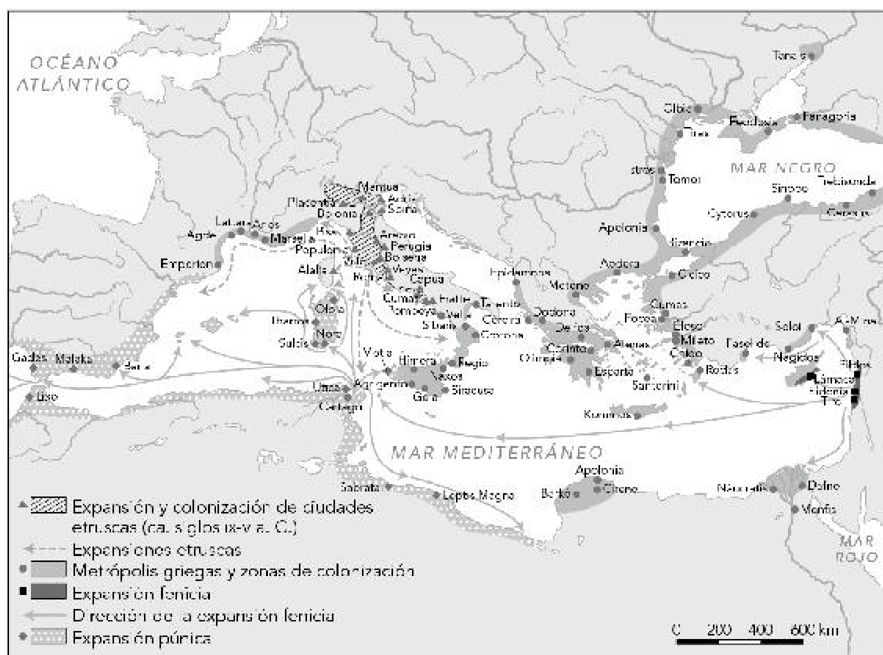
ciones comerciales. El interés residía sobre todo en acaparar recursos naturales tales como madera, trigo, vino y aceite. También se traficaba con esclavos, productos suntuosos y, sobre todo, los preciados metales como la plata, el plomo y el estaño, para los que existía una demanda creciente. ¿Quiénes eran estos aventureros capaces de realizar tan largas y peligrosas travesías? Su clasificación sociológica comporta algunas dificultades. Por ejemplo, en Homero, encontramos información contradictoria que señala el intercambio de bienes como una actividad impropia del hombre honorable y también lo contrario. Aunque es verdad que en Homero no aparece una denominación concreta para los comerciantes, sí se menciona a los fenicios como un pueblo capaz de llevar a cabo operaciones de trueque. La descripción sombría de los mismos puede estar relacionada con su atrevida actividad como señores de los mares, aunque hay que tener en cuenta que la piratería y el miedo a los desconocidos también pudieron jugar un papel importante en esta atribución negativa.

Por otro lado, Heródoto habla con gran respeto de aquellos que realizaban grandes rutas marítimas. El citado Coleo de Samos debió haber sido un hombre acomodado, ya que solo los poseedores de barcos equipados con valiosos cargamentos eran capaces de participar en el comercio a distancia. Además, las largas travesías solían comportar considerables peligros y situaciones imprevisibles, por lo que las ganancias debían de ser lo suficientemente grandes como para compensar todos los riesgos asumidos. Los progresos en la construcción naval y en la navegación, junto a la ampliación de rutas fijas y espacios consolidados de comercio marítimo, propiciaron el desarrollo de un gremio propio. El historiador Tucídides, que mostró una especial sensibilidad hacia el mar y la navegación, aporta la siguiente noticia al respecto:

> La navegación es cuestión de técnica, como cualquier otra cosa, y no admite ser practicada según las circunstancias y de forma accidental; exige más bien que ninguna otra actividad secundaria coexista con ella[60].

En paralelo a este desarrollo de la navegación, también se observa un notable incremento de las actividades relacionadas con el comercio a distancia, entre las que destacan la aparición de sociedades mercantiles, a menudo de carácter multiétnico, ya que griegos, cartagineses e itálicos se asociaban para explorar mercados y cerrar negocios. En Demóstenes encontramos un buen ejemplo sobre las relaciones comerciales entre ciudadanos de diversas procedencias, posiblemente extrapolable a muchas otras situaciones[61]. Se trata de un contrato crediticio para fletar un transporte marítimo cerrado en el año 340 a. C., en el que prestamistas y prestatarios provenían de diferentes lugares como Atenas, Fasélide y Caristo.

Si observamos detenidamente un paisaje del litoral de Asia Menor en cualquier región rural —perteneciente a la zona central del mundo helénico en la Antigüedad— encontramos que los campos de cultivos llegan casi hasta la orilla del mar. Parece que la explotación agraria del territorio tiene prioridad absoluta en cada metro cuadrado cultivable, por lo que, según la lógica de tal distribución y aprovechamiento de la tierra, hay que suponer que el mar es percibido por los actuales moradores de sus costas como un obstáculo que interrumpe las labores que estos realizan en sus campos. Esta ordenación del espacio puede parecer extraña, especialmente para los países ribereños del Mediterráneo que desde la Antigüedad vivían orientados cara al mar, que determinaba no solo su vocación hacia el exterior, sino también la dinámica de las relaciones con los vecinos, por lo que la interacción entre la tierra y el mar adquirió una relevancia fundamental.



Mapa 3. Colonización griega

Sin embargo, esta circunstancia se valora de forma muy diferente en las regiones litorales pobladas por los descendientes de los antiguos pueblos de las estepas asiáticas, fundadores del Imperio otomano. Da la impresión de que los actuales habitantes turcos de estas regiones actúan a espaldas del mar, lo que, por otro lado, es la razón por la que generan abundantes beneficios con su loable y esforzado trabajo en sus parcelas de cultivo. Consideran el agua como una interrupción de sus febriles actividades laborales, dirigidas a extraer la máxima productividad de la tierra. A las personas que habitaron en la Antigüedad en estas mismas zonas, esa forma de proceder les parecería algo bastante extraño, ya que su existencia cotidiana estaba centrada en el mar, elemento natural que determinaba su ritmo de vida. Esta es la razón por la que el mar no se consideraba un obstáculo, sino más bien un elemento de unión, un componente imprescindible de su propia existencia y de su integración en su espacio vital. De ahí que el Mediterráneo jugara un rol relevante en la historia

griega como base del estilo de vida, del desarrollo de los asentamientos y de la cultura política de sus moradores. Es más, el mar era el elemento que definía la identidad y el destino de los pueblos que se habían establecido en sus extensas orillas.

En el transcurso de los grandes movimientos colonizadores (entre los siglos VIII y VI a. C.), grupos humanos grecoparlantes se asentaron en el sur de Italia, Sicilia, la costa sur de la Galia, la costa oriental de Iberia, la Cirenaica, las orillas de Tracia, el Helesponto y el mar Negro. En el norte de Siria, los griegos fundaron un emporio en Al Mina e iniciaron un intenso tráfico desde allí con Calcis y Eretria en Eubea. Pronto se vislumbró cuáles eran las zonas de mayor interés comercial, de manera que Corinto dominó el Mediterráneo occidental, mientras que la Propóntide y la región del mar Negro fueron explotados preferentemente por Mégara y Mileto desde el siglo VII a. C[62]. Los diferentes procesos de expansión provocaron conflictos y la reacción de otros pueblos. También generaron la ampliación de la zona de influencia fenicia, que finalmente terminó por controlar las rutas marítimas a lo largo de la costa norteafricana hasta Iberia, siendo Gades y Cartago sus pilares principales[63].

En principio, se fundaron colonias para afrontar problemas demográficos, para paliar las dificultades económicas de las ciudades de origen o para buscar determinadas materias primas y recursos que repercutieran en la economía local y establecer así nuevos mercados[64]. Sin embargo, estas explicaciones no dejan de ser unidireccionales, ya que, en todo caso, la toma de posesión de una determinada franja territorial estaba siempre precedida por relaciones comerciales previas. Los nuevos asentamientos podían ser de diferente tipo. El más importante era la *apoikía,* el típico modelo de colonia agraria que se fundaba siguiendo las estructuras políticas, económicas y sociales reinantes de su respectiva metrópoli. Más tarde, la colonia se convertía en una *polis* autónoma, que podía mantener contactos más o menos estrechos

con la ciudad de origen. También se daba el caso de que estas ciudades coloniales fundaran por su cuenta otros establecimientos dependientes de ellas, como por ejemplo Mégara Hiblea o Selinunte. La *apoikía,* generalmente orientada hacia la agricultura, se consolidó como el modelo habitual de asentamiento. También existió el *emporion,* una suerte de factoría que servía como base para la navegación, varadero y depósito de mercancías, asumiendo ante todo funciones comerciales.

Gracias a la arqueología obtenemos una idea aproximada sobre los motivos que llevaron a la colonización de diversas regiones en la periferia del mundo griego. Por ejemplo, poseemos bastante información acerca de Cirene, colonia de Tera, sobre la que podemos conformar una imagen ajustada del proceso de apropiación del territorio y del desarrollo urbanístico de la ciudad. Algunas generaciones después de la fundación de la colonia, desde la metrópoli se pidió la concesión del derecho civil a los ciudadanos de Tera residentes en Cirene, apelando a los antiguos vínculos entre ambas ciudades. La demanda fue concedida, y se depositó una copia del acuerdo en el templo de Apolo en Delfos[65]. El texto ofrece valiosa información sobre las distintas modalidades del proceso de colonización. Por ejemplo, podemos comprobar cómo la colonia se transformó en una comunidad autónoma de ciudadanos que vivían de la agricultura, y cómo en sus inicios estuvo regida por un *oikistés* ('fundador') proveniente de la aristocracia de Tera, a quien se le habían otorgado naves y todo lo necesario para realizar su cometido. Él mismo supervisó la distribución de las parcelas de cultivo, y creó las instituciones políticas, jurídicas y religiosas de la nueva *polis*[66].

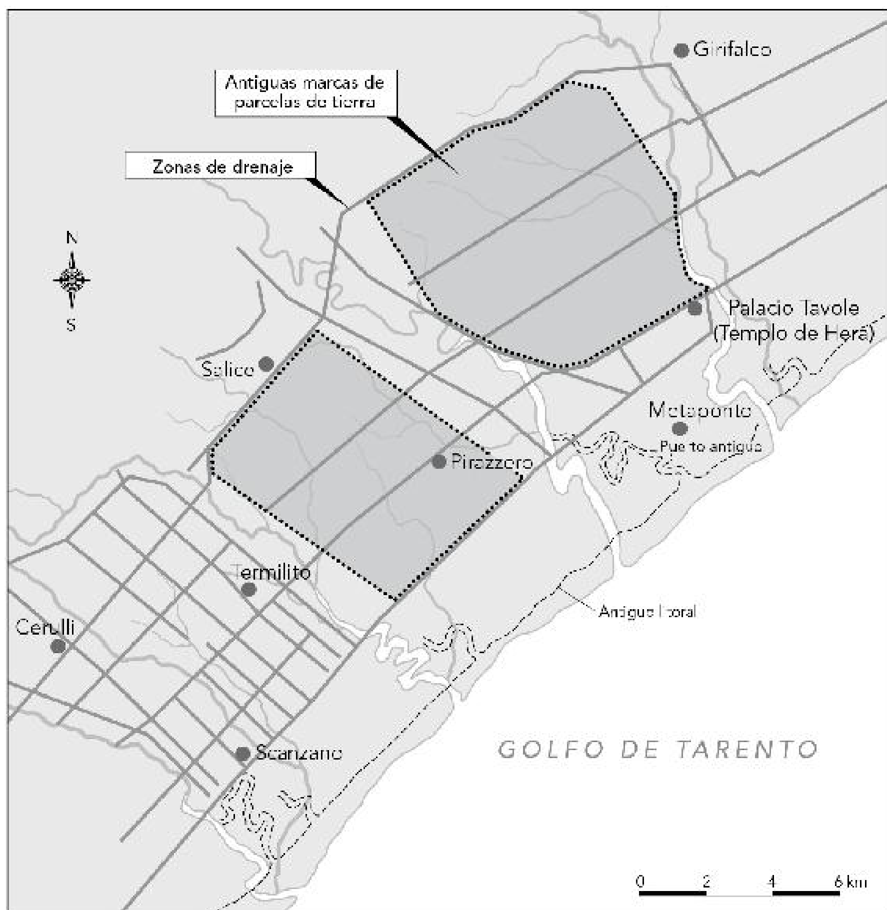
Apolo se erigió como patrocinador divino de las nuevas colonias, y su oráculo en Delfos era consultado antes de acometer cualquier proyecto emigratorio. Con el tiempo, Delfos, debido a la cantidad de información acumulada allí sobre todo lo referente a ultramar, se convirtió en la central coordinadora de la colo-

nización griega. La participación en una aventura de este calado no siempre era voluntaria; posiblemente, los afectados eran hombres solteros y aptos para el servicio militar procedentes de familias con más de un heredero. La orientación agraria era lo que definía la elección de las tierras, y en algunas fundaciones los colonos se denominaron *gamoroi* ('los que repartieron la tierra entre ellos'). Como ejemplo de la importancia del elemento agrícola, vemos como en las monedas de la colonia Selinunte aparece el apio, y en las de Metaponte la espiga. Pese a que las colonias eran independientes, algunas en sus inicios no podían abastecerse solo del cultivo de sus tierras, por lo que en cierta medida dependieron del aporte laboral de la población sometida. Por eso, el aspecto militar también desempeñó un papel crucial que no puede ser desdeñado. Algunos asentamientos coloniales dependían de la aportación de guerreros experimentados, por lo que se diseñaron poniendo especial énfasis en su ubicación estratégica.

Los efectos de la colonización fueron muy significativos; la difusión de las instituciones de autogobierno que ya existían en las ciudades de origen, incluidos los modelos urbanísticos uniformes (según el plan hipodámico) así como el aumento del tráfico marítimo y el comercio, condujeron a un auge económico considerable y al refuerzo y la configuración de la conciencia panhelénica a lo largo del litoral mediterráneo, visible a través de la difusión de la lengua y del estilo de vida griego. Sin embargo, el movimiento colonizador también tuvo efectos secundarios considerables en las condiciones sociales y políticas de las metrópolis, como ilustra el siguiente ejemplo.

Una visión aérea de la topografía de la ciudad de Metaponto, en el sur de Italia, muestra una significativa acumulación de campos delimitados simétricamente, en los que destacan la rectitud de las líneas divisorias y la uniformidad de las parcelas individualizadas[67]. Dichas parcelas nos dejan ver las más antiguas huellas del inicio de la apropiación territorial, cuando se produjo

el reparto de los campos de cultivo midiendo el agro disponible y dividiéndolo entre los colonos. Este proceso se ideó, seguramente, con la intención de asignar a los nuevos propietarios la tierra de manera igualitaria, por lo que a los recién llegados les fueron entregadas propiedades con una extensión más o menos similar. El reparto de estas parcelas se realizó, aparentemente, por sorteo, lo que subraya el principio de igualdad de derechos entre los distintos beneficiarios, pretendiendo, a través de estas medidas, consumar con la asignación de los respectivos lotes lo que frecuentemente no se había conseguido en el lugar de origen: nivelar las grandes diferencias en lo referente a la propiedad de la tierra. Con esta práctica, se pretendía desactivar a largo plazo la carga explosiva e impredecible de las agitaciones sociales, siempre en constante ebullición, estableciendo una base de igualdad de oportunidades económicas.



Mapa 4. Distribución de la tierra en Metaponto

4. La magia de países lejanos

Tarteso

> *Cuando Andalucía encuentre a su Schliemann, la cultura de la antigua Tarteso resucitará tan resplandeciente y sorprendente como la de Creta con sus palacios de Cnosos y Festo.*
>
> Adolf Schulten

Desde tiempos inmemoriales, los países lejanos y transfigurados de manera poética irradiaban un enorme atractivo. Aunque

el estado de ánimo de los moradores de una determinada zona estaba fuertemente influenciado por el propio hábitat, no por ello dejaban de imaginar lugares que les ofrecieran espacios altamente amenos y adecuados para colmar sus deseos de mejorar su situación y optimizar así sus posibilidades de desarrollo. Sin embargo, por lo general, estos territorios idealizados solían estar más allá de su alcance, de modo que resultaban ser lugares más anhelados que realmente conocidos: se revelaban como muy apropiados para la construcción de mitos y el ejercicio de la fantasía. Pero con la exploración del mar y el incremento del tráfico naval, de repente estos lugares se aproximaron al propio hábitat, y con ello se convirtieron en zonas conocidas y transitables. Gracias al más fácil acceso a estos nuevos territorios, se produjo un cambio en el horizonte cultural que facilitó que determinadas comunidades pudieran emprender aventuras marítimas y proyectos comerciales, aumentando así su percepción del espacio global de un mundo cada vez más accesible. La superación de grandes distancias puso fin al aislamiento de los sitios más lejanos y fortaleció las conexiones entre la cuenca del Mediterráneo oriental y los hasta poco antes desconocidos territorios de Occidente. Estos descubrimientos propiciaron un creciente intercambio entre diferentes civilizaciones, lo que conllevó, por ejemplo, el descubrimiento de Tarteso por fenicios y griegos.

Pronto surgieron historias legendarias en torno a estas regiones vírgenes, como demuestra la referencia a la figura mítica de Argantonio, el longevo gobernante tartésico asociado a la idea de El Dorado, una tierra rica en plata y metales preciosos ubicada en el extremo occidental del mundo mediterráneo[68]. Los antiguos pueblos navegantes visitaron frecuentemente esta región, erigieron bases de abastecimiento en sus costas, desarrollaron el comercio, establecieron contacto con las aristocracias locales y contribuyeron así a dar a conocer el enorme potencial de este país, despertando a Tarteso del letargo donde se encontraba.

Existen pocas referencias ancestrales tan entremezcladas con la leyenda como las que poseemos sobre este lugar, buscado fervorosamente hasta fechas recientes. El «efecto Schliemann», que repercutió especialmente a principios del siglo XX, influyó sobremanera en la mente de los eruditos, quienes imaginaban Tarteso, en analogía con Troya, como una emblemática ciudad sepultada bajo tierra con no menos importancia histórica. Esta es la razón por la que se suponía que este lugar ilocalizable habría sufrido un desenlace dramático —consecuencia de algún fenómeno natural o una conquista— que conllevó su destrucción. La investigación en torno a Tarteso ha cambiado mucho últimamente, pues ya no se centra en la búsqueda de un punto concreto, lo que había sido habitual hasta hace poco. La obsesión en encontrar un lugar perdido, idea predominante durante mucho tiempo, ha pasado a un segundo plano debido a la reinterpretación de las fuentes arqueológicas e históricas[69].

Se puede afirmar que la cultura tartésica, ubicada al suroeste de la península Ibérica (su zona nuclear discurría a lo largo de las provincias de Huelva, Cádiz y Sevilla), había estado en contacto con los países del Mediterráneo oriental a partir del siglo VIII a. C. Su riqueza en plata, hierro y cobre era proverbial. Sin embargo, sigue siendo dudoso que las menciones de Tarsis del Antiguo Testamento se refieran realmente a dicha región[70]. En todo caso, desde el siglo VIII a. C. se puede documentar arqueológicamente un radio de asentamientos fenicios en la periferia del suelo tartésico. Desde allí se desencadenaron profundos procesos de aculturación, y al mismo tiempo, se fomentaron una serie de transformaciones económicas, sociales y políticas en el seno de la sociedad tartésica.

En el transcurso del siglo VI a. C., se observa una disminución de las actividades fenicias en el sur peninsular, y ligado a ello, una notable reestructuración de las condiciones de vida en la zona. Dos factores subrayan esta evolución: por un lado, el aban-

dono de una serie de asentamientos fenicios en la costa andaluza, que a partir de este momento muestran una ruptura en la continuidad de su ocupación (como en el caso ya citado del asentamiento de Toscanos)[71]. Por otro, numerosos hallazgos arqueológicos indican un importante trasvase en la cultura material, caracterizado por la notable falta de objetos de bronce, tan comunes anteriormente, lo que indica un empobrecimiento de las clases altas locales en comparación con el siglo VII a. C., en donde los materiales utilizados eran más suntuosos. Para interpretar este estado de la cuestión existen varias opiniones[72], y es aconsejable prescindir de intentos de explicación monocausales, ya que no pueden ofrecer una solución satisfactoria al problema, sino que, en el mejor de los casos, tan solo pueden sugerir nuevas hipótesis. Una de estas suposiciones, por ejemplo, sería la creencia de que el impulso decisivo para explicar la erosión de la civilización tartésica estuvo producido por Cartago, una idea especulativa y carente de verosimilitud[73].

En líneas generales, se puede rastrear a partir de las fuentes escritas una huella que indica un proceso de transformación en el seno de la sociedad tartésica. Los informadores griegos más antiguos conocían al ya mencionado *basileus* Argantonio, al que unánimemente se le atribuía una posición dominante[74]. Independientemente de cómo se juzgara su estatus social (ya fuera como sinónimo de una dinastía, como gobernante de un extenso territorio o como dirigente de una confederación tribal regional), lo importante es que aparece como cabeza visible de una entidad política. El hecho de que Tarteso siempre haya simbolizado una determinada región cultural se basa también en nuestra más antigua tradición[75]. Por consiguiente en Tarteso se ubican distintos núcleos poblacionales que se expandían desde la actual provincia de Huelva hacia el oeste, incluyendo una parte del valle del Guadalquivir. Es significativo que Argantonio fuera el último regente tartésico del que se tiene constancia[76]. El hecho de no haber

encontrado un sucesor no parece estar relacionado con la teoría según la cual una catástrofe acabó con su existencia (supuesta causa de la caída de Tarteso) sino que más bien parece indicar que su desaparición está relacionada con el fin de una etapa histórica, sobre la que actualmente no se puede decir nada más concreto.

Durante el siglo VI a. C. se origina un cambio del paradigma económico y cultural en el sur peninsular, y por tanto las relaciones fenicio-tartesias también se vieron afectadas por ello. A consecuencia de factores internos y externos (tales como la competencia masaliótica, la disminución del mercado de bronce tartésico, la reorientación hacia la explotación de plata y mena en la minería, la decadencia política de Tiro, la expansión occidental de los foceos o las invasiones celtas), se cristalizó una nueva realidad económica y política en la transición del siglo VI al siglo V a. C. Este proceso de reestructuración puede observarse en dos regiones alejadas entre sí: por un lado, la desembocadura del Guadalquivir, con Gades y Huelva como principales puntos estratégicos; por otro, la zona minera del suroeste (Almería y Murcia) emerge como un área en la que se desarrollan nuevas perspectivas económicas de cara al futuro. Será a partir de esta época cuando se registran los primeros contactos entre la región tartésica y los cartagineses, que en ningún caso llegaron al sur de Hispania como pioneros de los fenicios occidentales. La posterior incidencia de Cartago en la historia hispana durante la época Bárcida está estrechamente relacionada con las consecuencias provocadas por la anexión romana de Sicilia y Cerdeña en la segunda mitad del siglo III a. C.[77].

Egipto

Como casi ninguna otra tierra, Egipto despertó la fantasía de los extranjeros durante toda la Antigüedad. Este lugar, aislado

por los desiertos y por el mar, situado en el extremo noreste del continente africano, que se extendía a lo largo del Nilo, resultaba misterioso e inconfundible debido a sus particularidades económicas, sociales y culturales, a su localización aislada y a la laboriosidad de sus habitantes. Las pirámides, los templos, los palacios y los edificios más representativos de la realeza forjaron el carácter exterior de una arquitectura monumental que se conformó para satisfacer las necesidades de poder de unos regentes divinos (faraones) y la influyente casta sacerdotal[78].

Aunque el país se encontrara inmerso desde el final de la época de los faraones en una profunda crisis política, la admiración de los pueblos antiguos por los monumentos egipcios, su técnica, su ciencia, su medicina, su astrología y su religión se mantenía intacta. Sin ningún tipo de envidia, los griegos aceptaron en la cultura egipcia una primacía civilizadora. La tierra del Nilo era el objetivo de cualquier renombrado griego que realizara un viaje de formación. De todo personaje notable, como es el caso de Homero, Licurgo, Solón, Tales, Pitágoras o Heródoto, se contaba al menos una estancia en el legendario país, en donde se preciaban de haber recibido enseñanzas muy importantes, así como una buena dosis de inspiración para sus posteriores actividades. Del filósofo y científico Anaxágoras de Clazómenas se decía que había perfeccionado sus conocimientos astronómicos gracias a los libros secretos de los sacerdotes egipcios. En todas las etapas de la historia existieron contactos entre Europa, Asia y este excepcional enclave cultural en territorio africano situado al borde y en la desembocadura del Nilo. Los influjos egipcios en el arte y la ciencia griegos son numerosos, sobre todo en el sector de la construcción, en la ornamentación y en las artes de manufactura artesanal.

Del mismo modo, las relaciones dentro de la esfera militar entre Egipto y el mundo griego fueron extremadamente intensas. Bajo los faraones Necao II (610-595 a. C.) y Psamético II (594-

589 a. C.), cantidades de mercenarios griegos sirvieron en el ejército y la flota de Egipto, donde obtuvieron temporalmente una posición predominante. Durante el reinado del faraón Amasis (570-526 a. C.), la influencia griega continuó en aumento, lo que se manifestó con la apertura del establecimiento comercial heleno de Náucratis en el delta del Nilo (siglo VI a. C.). Esta colonia recibió el estatus privilegiado de zona de libre comercio, desde donde se pudo controlar una parte del tráfico marítimo que circulaba entre los tres continentes. Además, Amasis permitió a los griegos construir santuarios, por lo que Heródoto, conocedor de Egipto por experiencia propia, escribió el siguiente informe:

> Y como amigo de los griegos que era, Amasis, entre otras muestras de cordialidad que dispensó a algunos de ellos, concedió, a quienes acudían a Egipto, la ciudad de Náucratis para que se establecieran en ella; y a quienes no querían residir allí, pero llegaban navegando a su país, les dio unos terrenos para que en ellos levantaran altares y recintos sagrados a sus dioses. Pues bien, el mayor de esos recintos (que, al tiempo, es el más renombrado y frecuentado y que se llama Helenio) lo fundaron en común las siguientes ciudades: Quíos, Teos, Focea y Clazómenas, entre las jonias; Rodas, Cnido, Halicarnaso y Fasélide, entre las dorias, y solamente Mitilene, entre las eolias. A esas ciudades pertenece ese sagrado recinto y son ellas las que proporcionan los intendentes del mercado[79].

El prestigio de Egipto como modelo y referente para otros pueblos también abarcó la esfera política. Por ejemplo, los tiranos helenos Polícrates de Samos, Cípselo y Periandro de Corinto estuvieron intensamente relacionados con los asuntos egipcios. Significativamente, el último representante de la dinastía de tiranos corintios llevaba el nombre egipcio de Psamético, lo que permite intuir relaciones especialmente estrechas entre determinadas ciudades helenas y Egipto. Durante el transcurso del siglo VI a. C., el país, altamente codiciado por sus muchos recursos, se vio arrastrado poco a poco en las disensiones de las grandes potencias orientales: Asiria, Babilonia y finalmente Persia. Con la expedición de Cambises, hijo de Ciro, fundador de la monarquía aqueménida, el valle del Nilo acabó bajo el dominio persa (525 a.

C.) y perdió para siempre su autonomía política, a pesar de algunos cortos intervalos de dominio faraónico.

A partir de entonces, Egipto pasará a depender en el futuro de potencias foráneas que irán alternándose en la explotación de las riquezas naturales de uno de los territorios más fructíferos del mundo mediterráneo. Tras los persas llegaron macedonios, romanos y finalmente los árabes musulmanes. No obstante, Egipto ha mantenido hasta los tiempos modernos su especial aura mágica y su singularidad más allá de todas las conquistas y dominaciones extranjeras: la legendaria expedición de Napoleón, que lo llevó al pie de las pirámides, también puede clasificarse como parte de la serie de invasiones externas que intentaron modificar el cariz de esta antiquísima tierra.

Egipto, por su parte, pudo transmitir los testimonios de su milenaria civilización a la asombrada Europa moderna. Durante toda la Antigüedad, la tierra que se extiende a lo largo del Nilo fue considerada —a pesar de su decreciente poderío político— una cuna de conocimientos, el foco de una avanzada cultura y un refugio de sabiduría vital cuyos logros continúan siendo hasta nuestros días admirados por el resto del mundo.

India

La India siempre fascinó de manera innegable a la cultura mediterránea. El lejano subcontinente, en gran parte desconocido, fue considerado como una especie de país maravilloso, inaccesible, extraño, enigmático y mágico, rico al mismo tiempo en especias y productos exóticos de toda índole[80]. Hubo un cambio decisivo en la relación entre la India y Occidente a partir de la campaña de Alejandro Magno en el último tercio del siglo IV a. C. El rey macedonio, ávido de alcanzar objetivos y metas espectaculares, había incorporado previamente a Egipto bajo su dominio, tras lo que insistió en ir y conquistar el otro gran misterioso

territorio del extremo oriental del llamado Océano, traspasando así los límites del entonces mundo conocido, como habían hecho previamente Heracles o Dioniso.

Como consecuencia de la ocupación de Bactria (Afganistán), Alejandro penetró en el territorio del gobernante aliado indio Taxila (Paquistán occidental) después de cruzar el Paso del Khyber al frente de un ejército imponente. Este le ofreció su residencia, Taxila (cerca de Rawalpindi), donde muchos soldados veteranos pudieron recuperarse de los esfuerzos de la campaña y encontrar un nuevo hogar. Aquí, los intrusos provenientes del área greco-macedonia llegaron a conocer tanto la cultura urbana india, con sus extrañas costumbres religiosas y su sociedad dividida en castas, con sus ascetas, faquires y brahmanes, como las innumerables curiosidades del país. Alejandro se mostró especialmente interesado en los gimnosofistas, que parecían cultivar un modo de vida parecido al de los cínicos en la cultura griega, por lo que los invitó a su mesa[81] e incluso agregó a uno de ellos a su séquito: Cálanos[82]. El encuentro entre los dos mundos causó asombro mutuo, generó abundantes malentendidos y pronto se convirtió en un tema que quedaría atrapado en una jungla de anécdotas y leyendas.

Pese que la apertura hacia el lejano Oriente que se había generado en la era de Alejandro y el período helenístico posterior ayudó indudablemente a aumentar los conocimientos sobre la India, y al mismo tiempo, intensificar y promover el comercio por las rutas marítimas y terrestres, la región siguió siendo un lugar bastante inaccesible, lejano e incluso marginal desde la perspectiva mediterránea. No obstante, a partir de la época de los Diádocos se originará una notable, aunque poco cuantificable, presencia greco-macedonia en los territorios indios conquistados, zonas que por otra parte no conseguirán a la larga desempeñar un papel acorde a su tamaño y recursos. En los planes políticos del Imperio seléucida, claramente orientado hacia Occiden-

te, el peso específico de la India seguía siendo secundario. La distancia y las condiciones climáticas del subcontinente indio, difícilmente soportable para los colonos provenientes del área greco-macedónica, fueron grandes obstáculos para la integración de estas distantes regiones en el marco general de la política imperial seléucida, centrada en la cuenca oriental del Mediterráneo.

No será hasta el inicio de la Edad Moderna cuando las potencias europeas dirigirán su atención y su voraz rapacidad hacia las supuestamente enormes riquezas que podrían obtener en los territorios indios tan distantes. Gracias a la odisea del visionario marino Cristóbal Colón se logrará madurar el anhelado proyecto. Por un lado, podría calificarse como ironía de la historia el hecho de que las flagrantemente incorrectas planificaciones marítimas de Colón condujeran al descubrimiento involuntario de América en su búsqueda de la ruta más corta desde Europa occidental a la India. Por otro lado, las huellas de este gran malentendido siguen siendo visibles hasta nuestros días. Incluso los nativos del continente americano serán designados como «indios» y el conjunto de islas que se extiende por delante de la costa centro-americana lleva el significativo nombre de «Indias Occidentales». Del mismo modo que Alejandro Magno fracasó espectacularmente en su campaña india debido al tamaño, la distancia y la naturaleza del país, también Colón se equivocaría drásticamente con respecto a la India, aunque desde una perspectiva completamente diferente, ya que, como es sabido, nunca llegó a pisar suelo indio.

5. Roma: génesis de un dominio universal

¿Conoces el país donde florece el limonero?
En la oscura fronda relumbran las naranjas de oro;
una dulce brisa sopla desde lo azul del cielo;
humildes se alzan el mirto y el laurel con soberbia.

¿Lo conoces bien? ¡Allí! ¡Allí,
quisiera irme contigo, amado mío!
Goethe, *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister*



Mapa 5. Pueblos de la península Itálica

La península Itálica, el anhelado paraíso del romanticismo del norte de Europa que magistralmente enfatizan los inimitables versos de Goethe, forma un variado espacio geográfico compuesto por cadenas montañosas (Abruzos, Apeninos), caudalosos

ríos (Arno, Po, Tíber, Volturno), lagos y pantanos (Lagunas Pontinas), cuyo paisaje oscila entre numerosas llanuras de regadío (Campania, Valle del Tíber, valle del Po) y el terreno montañoso apto para el pastoreo (Lucania, Toscana, Umbría). Las características topográficas más llamativas de esta unidad territorial de unos 250.000 kilómetros cuadrados son los Alpes al norte y el mar que rodea los bordes de la península, cuyo espacio terrestre se prolonga hasta Sicilia y que queda dividido de norte a sur en dos partes diferentes por la cordillera de los Apeninos. Los paisajes occidentales del mar Tirreno han sido históricamente más significativos que los de la mitad oriental del Adriático, debido a sus condiciones geopolíticas (tierras de cultivo fértiles, mayor densidad de población y unos buenos puertos), lo que les hacía ser muy atractivos para la colonización etrusca y griega.

Debido a su ubicación en el centro de la cuenca mediterránea, el país siempre estuvo expuesto a influencias externas, y muchos son los pueblos que dejaron huellas de su presencia allí. Los habitantes del valle del Tíber, pertenecientes a la tribu de los latinos, mantuvieron estrechos contactos con los etruscos que habitaban la región que aún conserva su nombre (Toscana) y la Campania. Estos, al igual que los griegos asentados en la Italia meridional (Nápoles, Cumas, Poseidonia, Crotona, Tarento, Metaponto), poseían un elevado nivel cultural. Ambos pueblos, etruscos y griegos, se convirtieron en los maestros de los romanos. Los restantes pueblos itálicos pertenecían principalmente al grupo de los umbro-sabelios (umbros, sabinos, ecuos, marsos) y de los oscos, cuyo pueblo más importante eran los samnitas. En el extremo norte de Italia vivían tribus celtas, mientras que en el sur nos encontramos con lucanos, daunos, peucetios, salentinos y mesapios[83].

En un valle del Tíber, en el centro de Italia, nace la ciudad de Roma. Pese a que la fecha tradicional de su fundación es una ficción literaria —calculada por el erudito local Varrón en el año

753 a. C.—, los restos arqueológicos sugieren que el proceso de constitución de la ciudad se desarrolló significativamente más tarde. Será a partir de finales del siglo VII a. C. cuando unas aldeas ubicadas en las colinas del Palatino, el Esquilino y el Quirinal parecen haberse unido en una comunidad que posteriormente se denominará Roma. Los responsables de la configuración del nuevo poblado habían sido los etruscos, quienes precisaban de una base logística cercana a la desembocadura del Tíber en el transcurso de su expansión hacia el sur[84].

A la cabeza del primer asentamiento en torno al Tíber había un rey que ejercía como juez, comandante militar y que además asumía la función de sumo sacerdote, siendo por tanto responsable de gestionar las relaciones con los dioses, que a su vez garantizaban la prosperidad de la ciudad. Este encaje entre el poder gubernamental y el ámbito de lo sagrado será transmitido, tras la época de la monarquía etrusca, a los titulares de los cargos políticos más elevados, responsables de explorar la voluntad divina *(auspicium)*. La clasificación de la población en patricios (nobleza) y plebeyos (masa de la población) provenía de la fase fundacional. Al parecer, la dinastía etrusca que gobernaba en Roma era originaria de Tarquinia, y su reinado se extendió hasta el primer tercio del siglo V a. C. En la batalla naval de Cumas (474 a. C.), los griegos del sur de Italia infligieron una severa derrota a los etruscos, obligándolos a retirarse de Campania y del Lacio. Probablemente, este revés marcó el comienzo de la expulsión del último regente etrusco de Roma. A partir de entonces, la ciudad será gobernada colectivamente por las familias patricias terratenientes, reunidas en un consejo de la nobleza (Senado), del que procedían los magistrados elegidos anualmente[85].

Los romanos eran básicamente un pueblo de campesinos que se aferraba a sus tradiciones, y este carácter agrario de su sociedad se transfirió a su sistema político. Su constitución económica, su orden social, su organización militar y su religión estaban

basados en una serie de requisitos relacionados con un estilo de vida orientado hacia la explotación agraria. La tierra cultivable constituía una prioridad absoluta en un mundo donde el aumento y la expansión de los rendimientos agrícolas determinaban significativamente el ritmo de vida. Desde épocas muy tempranas, los campesinos libres cultivaban modestos campos de labranza cuyo rendimiento apenas cubría las propias necesidades. La tradición romana posterior menciona al respecto que un área de 2-4 *iugera* (0,5-1 hectáreas) era el tamaño mayoritario de las parcelas de cultivo, lo que realmente supone una base de subsistencia precaria. La expansión del territorio romano a partir del siglo IV a. C. provocó cambios en numerosos aspectos. En primer lugar, las familias dirigentes adquirieron grandes extensiones de tierra mediante la ocupación de territorios confiscados a los enemigos derrotados *(ager publicus)* y, además, el creciente número de esclavos (prisioneros de guerra) permitió gestionar y cultivar estos latifundios de forma sistemática. Pero, sobre todo, serán los largos años de campaña, debido al alejamiento de sus pequeños propietarios, los que trajeron consigo la decadencia y por tanto el endeudamiento de las pequeñas granjas, que eran la base de la organización militar romana. Los campesinos desplazados de sus tierras se vieron obligados o bien a mudarse a Roma —formando un proletariado urbano—, o a volverse poco a poco más dependientes de los terratenientes. Las confrontaciones dentro de la ciudadanía se tornaron especialmente explosivas debido a la apurada situación de los pequeños campesinos endeudados y los desposeídos *(proletarii)*. Tan solo la toma de posesión de partes del suelo itálico ayudó a aliviar temporalmente la situación social de la masa de la población[86].

Por lo tanto, la expansión de Roma estuvo relacionada con la progresiva adquisición de tierras. En primer lugar, los romanos se impusieron a los volscos y los ecuos. Más decisivo fue el conflicto con las vecinas ciudades etruscas de Veyes y Caere, disputa

que determinó la política exterior romana a finales del siglo V a. C. Cuando, finalmente, Veyes fue derrotada y anexionada (lo que prácticamente duplicó el territorio bajo control romano), en el año 387 a. C. se produjo un grave contratiempo. La derrota frente a una serie de grupos celtas que más tarde saquearon la ciudad, registrada en los anales romanos como la «catástrofe gala», generó una sensación traumática ante cualquier amenaza proveniente del norte. Pero Roma pronto se recuperó de esta crisis. Al consolidar su posición dentro de la Federación Latina *(foedus Cassianum)* alrededor del año 370 a. C., logró expulsar a los celtas de la Italia central. Poco después, arrebató a los volscos las ciudades de Ancio y Terracina, extendiéndose hacia el sur. En el norte, la rica ciudad de Caere fue conquistada e incorporada al territorio romano[87]. Entre los años 340 y 338 a. C., Roma libró una encarnizada guerra frente a los latinos, que solo pudo concluir venturosamente tras hacer acopio de todas sus fuerzas. Algunas ciudades derrotadas perdieron su autonomía y fueron incorporadas al Estado romano, lo que significó un espectacular aumento de las capacidades militares. Fue así como Roma obtuvo la hegemonía sobre la Italia central[88]. Una supremacía que se acrecentó también hacia el sur cuando Capua y Nápoles, aliadas de Roma, pidieron ayuda para defenderse de los belicosos pueblos montañeses osco-samnitas. Durante toda una generación, Roma libró varias guerras frente a los indomables samnitas, alternando éxitos con derrotas devastadoras.

La construcción de un cinturón de colonias de ciudadanos romanos (llamadas *coloniae Latinae*) a lo largo de las zonas fronterizas entre Samnio, Campania y Apulia (como por ejemplo Fregellae, Suessa, Luceria o Venusia) fue decisiva para obtener, a la larga, un control efectivo. La Tercera Guerra Samnita (300-291 a. C.) implicó a todo el territorio itálico. Roma tuvo que emplearse a fondo frente a etruscos y celtas, realizando un enorme esfuerzo para imponerse en los diferentes frentes enemigos. La vic-

toria romana en Sentino, Umbría (295 a. C.), decidió el conflicto. A partir de este momento, Roma no tuvo más oponentes serios que temer en Italia, y las comunidades al sur del Po tuvieron que aceptar su predominio[89].

El instrumento fundamental de la unificación de la península Itálica fueron las legendarias legiones, compuestas por una milicia ciudadana, caracterizada por una estricta disciplina y un alto grado de cumplimiento del deber. Su superioridad bélica se basaba en su duro entrenamiento, su extraordinaria fuerza combativa y su excepcional espíritu de sacrificio[90]. El dispositivo militar romano-itálico contaba con un imponente ejército que se fue formando y engrandeciendo en el transcurso del proceso de expansión territorial. Suponía una enorme amenaza a la que todos los enemigos potenciales de Roma temían enfrentarse.

Roma había ampliado notablemente su campo de acción, aumentando sus recursos a través de anexiones y fundaciones de colonias. Pero desde el punto de vista de su organigrama político, siguió siendo una ciudad-estado sin incluir en su organigrama constitucional a los territorios dependientes. El sistema político liderado por Roma se basaba en la cooperación de los pueblos itálicos que entablaron relaciones con la potencia hegemónica a través de tratados. Esta red de comunidades asociadas con Roma sirvió ante todo para reforzar su dispositivo militar. Se desarrolló un diferenciado entramado de compromisos bilaterales que respetaban la autonomía interna de los aliados. Además, no se recaudaron tributos, aunque tanto la política militar como la exterior fueron determinadas exclusivamente por la potencia hegemónica.

Las relaciones de los aliados *(socii)* con Roma diferían cualitativamente en su estatus jurídico. Aquellos que se habían resistido obstinadamente recibieron peores condiciones que quienes se inclinaron a tiempo ante sus pretensiones. Además, a los socios itálicos les estaba vetado establecer acuerdos contractuales entre

ellos, ya que solo Roma podía actuar como vínculo común. De ahí que no se constituyera un territorio unificado con objetivos políticos propios o instituciones federales, sino que el resultado de la expansión fue la supremacía romana sobre los demás pueblos de Italia[91].

Aunque la ciudad del Tíber siempre fue una potencia terrestre clásica, dentro de su ámbito de poder, la actividad terrestre se entremezcló en infinidad de ocasiones con la marítima[92], lo que se tradujo de forma particular en una venturosa estrategia naval llevada a cabo durante la Primera Guerra Púnica. En este conflicto, Roma demostró la medida en la que había sido capaz de adueñarse del mar. Por ejemplo, en la batalla de Milas, donde la armada romana abordó los barcos cartagineses mediante el *corvus,* un puente emplazado en la proa de sus barcos, transfiriendo de esta manera las tácticas de la guerra terrestre a la estrategia marítima[93]. Más tarde, bajo la égida de Pompeyo (siglo I a. C.), Roma obtendrá el control absoluto del Mediterráneo. La conquista de sus zonas ribereñas ilustra explícitamente cómo los límites del espacio terrestre y marítimo quedaban permeables, y al mismo tiempo sujetos a cambios, adaptándose a los requisitos de la vocación imperial de Roma.

Un resumen de las etapas de la expansión ultramarina[94] evidencia que en el espacio de tres generaciones, la mayor parte del mundo civilizado quedó bajo el dominio directo o indirecto de Roma. Este alarde de energía y fuerza fue un logro singular, que obligó al griego Polibio —quien bajo la influencia de la grandeza de la gran potencia itálica se había convertido en el historiador del Imperio— a un reconocimiento incondicional. La época de la atomización política parecía haber sido definitivamente superada. Polibio entendió este proceso de expansión como el preludio de una historia universal capaz de abarcar a todos los territorios del *orbis terrarum:*

> En las épocas anteriores a ésta los acontecimientos del mundo estaban como dispersos, porque cada una de las empresas estaba separada en la iniciativa de conquista, en los resultados que de ellas nacían y en otras circunstancias, así como en su localización. Pero a partir de esta época la historia se convierte en algo orgánico, los hechos de Italia y los de África se entrelazan con los de Asia y con los de Grecia, y todos comienzan a referirse a un único fin[95].

La conquista de la mayoría de los países del mundo mediterráneo convirtió a Roma en la principal potencia de la ecúmene. Sus magistrados impartieron justicia en las provincias y los comerciantes romanos e itálicos pudieron obtener la supremacía comercial allí donde cartagineses, griegos y orientales habían liderado la actividad económica hasta entonces[96]. La expansión conllevó un considerable aumento de los ámbitos de influencia de las grandes familias romanas, mientras que la plebe urbana se mostraba cada vez más dispuesta a ofrecer su voto en los comicios al candidato que prometiese defender sus intereses materiales. El soborno electoral se convirtió en una práctica común, y hacia finales del siglo II a. C., una carrera política ya no requería solamente la pertenencia a la nobleza y a haber acumulado méritos personales, sino principalmente a contar con grandes recursos financieros.

Sin embargo, cuantos más esclavos y bienes de todo tipo llegaban a la metrópoli desde su amplia zona de dominio, más decisivamente se tambaleaba el equilibrio económico y social en una ciudad de carácter agrario como Roma. Los miembros del orden ecuestre *(equites, publicani)* que se habían enriquecido a través del comercio con los territorios conquistados y mediante el sistema de recaudación de tributos, invirtieron sus ganancias en Italia, donde adquirieron grandes latifundios, cultivados por los abundantes esclavos, fruto de las numerosas guerras externas. Las importaciones de cereal de las provincias dependientes a bajo precio aumentó la competencia, creando un desequilibrio económico que, finalmente, arruinó a muchos pequeños campesinos. Estos desposeídos, que anteriormente habían constituido el núcleo

de las legiones, sacudieron el sistema de reclutamiento de tropas[97] al quedar fuera del servicio militar, que estaba exclusivamente reservado a los campesinos propietarios. Así, a la crisis económica se añadió una crisis en la organización del aparato bélico, agravada adicionalmente por una serie de reveses militares.

No menos problemático fue el hecho de que la élite senatorial, hasta entonces encargada de liderar el Estado, se mostrara incapaz de solucionar un cúmulo de retos concernientes a la política exterior, que formaban parte de sus tradicionales competencias. Las espectaculares derrotas de las legiones romanas en las Guerras Celtíberas (153-133 a. C.) —solo frente a la ciudad de Numancia varios ejércitos se vieron obligados a capitular— interrumpieron abruptamente las carreras de renombrados senadores, que como comandantes militares eran los principales responsables de los descalabros sufridos[98]. Por tanto, las últimas décadas de la República se caracterizan por una serie de conflictos que convulsionaron la capacidad de supervivencia del modelo de gobierno tradicional. La imagen de esta época está marcada por eventos plenos de exorbitante dramatismo e intensidad. Mientras que la época anterior estuvo determinada por la creación de una descomunal zona de dominio y la superación de las subsiguientes crisis militares, económicas y sociales, la República tardía se caracterizó por un cambio de orientación política, que afectará prioritariamente a las estructuras internas del Estado. Aunque la estabilización de la frontera oriental lograda por Pompeyo (66-63 a. C.) o la conquista de las Galias por parte de César (58-50 a. C.) fueron gestas espectaculares, el problema principal radicaba en la viabilidad de las instituciones, cada vez menos capaces de afrontar venturosamente la administración de un creciente Imperio. ¿Seguiría existiendo el régimen republicano o sucumbiría a la desmesurada ambición de sus más destacados líderes? La respuesta a esta pregunta sobrevino después de la guerra civil más larga y sangrienta de la historia romana (49-

31 a. C.), que conllevará una profunda ruptura del ordenamiento republicano en declive, propiciando con ello la génesis del emergente Principado[99].

Al final de este proceso de transformación se producen cambios fundamentales en la arquitectura política de Roma, que algunos estudiosos han caracterizado propiamente como una revolución (Ronald Syme, Alfred Heuss). En contraste con los conceptos modernos, basados en los precedentes de las revoluciones francesa o rusa, donde una nueva clase social (burguesía) reemplazó a las élites gobernantes (monarquía, nobleza), en Roma la situación fue muy diferente. La crisis existencial de la República se agudizó debido a la irreconciliable rivalidad entre sus líderes más ambiciosos y capaces, que derivó en una lucha sin cuartel en el seno de la aristocracia senatorial gobernante. No fue un nuevo estamento social quien tomó las riendas del poder, sino un estadista procedente de la clase dominante. Augusto, el vencedor en esta encarnizada contienda, quien estableció *de facto* la monarquía, no se mostró ante la opinión pública como el enterrador de un sistema en decadencia, sino como el reformador y garante del modelo tradicional de gobierno de Roma[100].

Desde el siglo II a. C. Roma se configuró en el centro más prestigioso del mundo antiguo. La original comunidad agraria latina se había transformado en una ciudad cosmopolita, y el sistema de gobierno de la República, de corte urbano, había derivado en un Imperio de cariz universal que abarcaba casi la totalidad del área mediterránea. Ningún otro autor comprendió de manera más precisa la importancia de este trasvase político[101] que Juvenal (siglo II). A través del característico género literario romano de la sátira, el laureado poeta describió de manera concisa las consecuencias de este proceso de transformación:

> Desde hace tiempo —exactamente desde que no tenemos a quien vender el voto—, este pueblo ha perdido su interés por la política, y si antes concedía mandos, haces, legiones, en fin, todo, ahora deja hacer y solo desea con avidez dos cosas: pan y juegos en el Circo[102].

Roma pudo defender durante varios siglos su posición predominante como centro ideal de un conglomerado de pueblos esparcidos por toda la geografía mediterránea y como residencia de los emperadores. La ciudad que reunía en su seno a la sede del gobierno y al foco económico de un Imperio tan extremadamente heterogéneo como el romano era considerada también un modelo urbanístico y centro de referencia cultural en un mundo que se iba romanizando progresivamente. A pesar de su incipiente pérdida de importancia política, que empezará a manifestarse por primera vez durante el siglo III, Roma será capaz de ejercer una enorme fuerza de atracción sobre una gran cantidad de pueblos sometidos a su dominio hasta finales de la Antigüedad, que seguían viéndola como *caput mundi*.

Gran parte de la población urbana llevaba un tren de vida dependiente del favor de los poderosos. Con el fin de mantener la lealtad hacia el emperador de turno, la plebe recibió periódicamente donaciones de alimentos y dádivas. Los emperadores no escatimaron gastos para entretener a la ciudadanía a través de representaciones teatrales o espectáculos circenses, entre los que destacaban las peleas de gladiadores. Al mismo tiempo, el calendario romano de festividades ofrecía a la aristocracia senatorial oportunidades favorables para poder representarse a sí misma. Presumir de la diferencia de clase era una forma popular de aumentar la propia autoestima, como nos enseñan numerosos testimonios. Tal vez ninguno sea tan ilustrativo como un epigrama del poeta Marcial, en el que se elogia un edicto del emperador Domiciano por el que se les asigna a los miembros del orden ecuestre asientos privilegiados en el teatro, muy cerca de los asientos honoríficos reservados para los senadores:

> Por fin es lícito sentarse con más comodidad, ahora se ha devuelto la dignidad a los caballeros: no nos oprime la turba ni nos contaminamos[103].

La Roma imperial estaba superpoblada, y miles de personas se apiñaban en un reducido espacio en el centro de la ciudad. Allí se

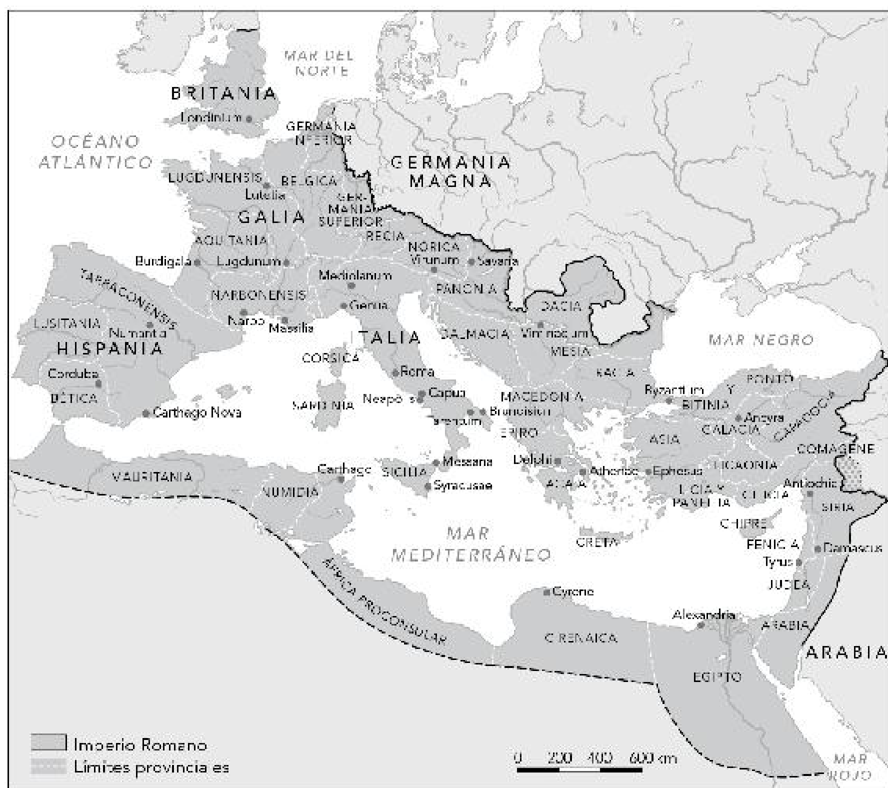
encontraban los foros imperiales, las basílicas, los palacios del emperador, los teatros, las termas, el Coliseo y el Circo Máximo, así como los templos más prestigiosos junto a innumerables pórticos, tiendas y residencias urbanas de los aristócratas, a quienes los clientes debían ofrecer sus respetos diariamente. Al lado de los barrios señoriales también había zonas mucho más oscuras, con edificios de viviendas en varias alturas *(insulae),* de construcción deficiente, estrechas, excesivamente caras y constantemente amenazadas por el riesgo de derrumbamiento o incendio. Además, el ruido de la calle era insoportable, y los escritores que habitaban en la ciudad nunca se cansaron de lamentarse sobre las deficiencias de la vida cotidiana. Pero aquellos que emitían alabanzas sobre la ciudad, no lo hacían debido a la calidad de su infraestructura urbana, sino por su importancia primordial como centro del poder del Imperio. El diseño arquitectónico de la Urbe era responsabilidad del emperador. Se trataba de una tarea eminentemente política, pues servía al propósito de la representación imperial. La nueva orientación de la política urbana refleja el cambio de mentalidad resultante de la transición de la República al Principado, que se manifiesta a través de la interacción entre el emperador y la población. Augusto acometió de forma sistemática la reforma de la topografía urbana:

> Embelleció [Augusto] hasta tal punto Roma, cuyo ornato no se correspondía con la majestad del imperio [...] que pudo con justicia jactarse de dejarla de mármol, habiéndola recibido de ladrillo[104].

El ejemplo de Roma fue imitado en el exterior. También los ciudadanos pudientes de los municipios provinciales utilizaban el embellecimiento de su ciudad natal como plataforma de promoción social. Mediante la donación de teatros, termas, mercados o bibliotecas a la ciudadanía, las familias más hacendadas de los municipios ganaron prestigio social y estimación pública. Ambos elementos consolidaban sus ambiciones políticas. Por ese motivo las altas magistraturas locales fueron encomendadas a los personajes que se distinguían por su mecenazgo. La importancia

de esta acumulación de honores y reconocimiento se evidencia en numerosas inscripciones, que representan una valiosa fuente para la autopercepción de las élites municipales. No obstante, por mucha fama y riqueza que pudieran obtener algunas de las ciudades provinciales, Roma continuó siendo el punto de referencia común, el objetivo y el centro de un mundo dependiente y modelado por la topografía urbana y cultural de la residencia imperial.[105]

Los dos siglos que siguieron a la fundación del Principado de Augusto fueron testigos de la integración progresiva de las provincias en un Imperio gobernado desde Roma, su centro de gravedad, en constante proceso de expansión y gozando de una incipiente prosperidad. Esta era, que iba a tener una gran trascendencia en el posterior desarrollo de Europa, se caracteriza tanto por la consolidación y la extensión de la civilización y las culturas urbanas, como por la creciente romanización de las partes occidentales del Imperio. Si nos fijamos en la historia política, la alternancia de las diferentes dinastías reinantes será la característica principal de la época. La primera de estas dinastías fue la Julio-Claudia (14 a. C.-68), cuyos representantes, emparentados entre sí, descendían de antiguas estirpes senatoriales[106]. Con los Flavios (69-98) ascendió al trono de los césares la primera familia itálica que no procedía de Roma[107]. Luego llegó el turno de los llamados «emperadores adoptivos» (98-180), que procedían de las provincias occidentales. Los dos primeros siglos del Imperio se caracterizaron por la ausencia de guerras civiles y por la consolidación de su integridad territorial. Otros rasgos distintivos de esta época fueron la difusión de una legislación y un sistema jurídico unificados, la promoción de una política estatal de bienestar, así como el auge de los cultos tradicionales. Aunque la aparición del cristianismo inicialmente tuvo poca relevancia, surgieron entonces las primeras voces que vieron en la nueva doctrina un potencial peligro para la cohesión del Imperio[108].



Mapa 6. El Imperio romano

Durante un período de poco más de cien años, entre el final de la época de los emperadores adoptivos y el advenimiento de la dinastía constantiniana (193-306), el Imperio llegó a ver más gobernantes que en los siglos anteriores juntos. Estos regentes ejercieron sus cargos de forma efímera, y la mayoría sucumbió a través de una eliminación violenta. Los ejércitos situados en las fronteras reclamaron un mayor protagonismo político, tratando de imponer a sus respectivos candidatos en el trono, y utilizando para ello su enorme potencial de intimidación. El resultado de esta pugna fue una guerra civil permanente en la que los respectivos candidatos eran los comandantes de las tropas que porfiaban por alcanzar la cima del poder. A la falta de estabilidad política se añadieron profundos cambios sociales y periódicas crisis económicas. Mientras todo eso sucedía, la ciudad de Roma que-

daba cada vez más al margen de los procesos de decisión del destino del Imperio.

Vista desde una óptica posterior, la convulsa situación económica y social puede interpretarse como causa o consecuencia de las frágiles relaciones entre los estamentos dominantes de la sociedad. En un plano general, el Imperio mostraba su vulnerabilidad debido a las incesables usurpaciones que conllevaban un vacío de poder. Pese a que algunos emperadores del siglo II se vieron obligados a residir fuera de Roma, en las provincias amenazadas, la ciudad continuó durante esta época manteniendo su atractivo como centro del Imperio, y prosiguió siendo la residencia preferida de los emperadores hasta el siglo III. Tan solo perdió esta primacía cuando, como resultado de innumerables guerras civiles e incursiones de los pueblos limítrofes, las regiones fronterizas empezaron a adquirir mayor importancia militar estratégica[109]. El traslado del centro de gravedad política desde Italia hacia la periferia del Imperio fue inicialmente una respuesta a la creciente presión que ejercían los pueblos foráneos, pero también una reacción a las inestables condiciones políticas que reinaban en las regiones amenazadas.

Con Constantino, el cristianismo se abrirá camino en el paisaje politeísta del mundo antiguo. El alcance real del colosal proceso de transformación que se genera durante el siglo IV se comprende a través de los cambios políticos, sociales, económicos y religiosos que moldearon decisivamente el carácter del Imperio tardío, y que se manifiestan en la reorganización de la corte y la administración, la transformación y la adaptación del ejército a las necesidades financieras, la integración del cristianismo en el Estado y la sociedad y el ascenso de Constantinopla como nuevo centro de gravedad del Imperio. La fundación de la nueva residencia imperial en el Bósforo hizo dirigir principalmente la atención de las instituciones gubernamentales hacia el este, lo que aceleró la pérdida de relevancia de la ciudad de Roma, que

se verá paulatinamente mermada de su otrora preeminencia política. Esta situación cambió tan solo a finales de la Antigüedad, debido a la emergente importancia del Papado, que conseguirá imprimir una profunda huella en la ciudad, visible hasta nuestros días. Roma compensará la pérdida de su centralidad política mediante su nuevo papel como punto de referencia de las iglesias cristianas de Occidente.

6. *Politización del mar*

Más allá de los indudables avances técnicos logrados durante los siglos VII y VI a. C. y pese a su continuo perfeccionamiento, la navegación ocupa un papel subordinado respecto a la tierra durante la fase de conformación de la *polis* y su posterior consolidación como instrumento de la política de poder estatal[110]. Un domino político y económico se conseguía principalmente a través de la obtención de tierras, de éxitos militares (como la toma de ciudades), de la conquista de territorios o de la explotación del potencial agrícola y ganadero de una determinada región. El Imperio aqueménida se desarrolló siguiendo estas directrices, estableciendo un extenso gobierno territorial sin precedentes. Las ciudades-estado helenas en expansión, como Esparta, Tebas, Tarento o Siracusa, actuaron igualmente siguiendo el modelo persa a la hora de incrementar su espacio vital a expensas de sus vecinos. Cartago en el norte de África o Roma procedieron de manera similar, subyugando la mayor parte de la península Itálica.

Los derechos de propiedad sobre la tierra, incluyendo la posesión de los objetos de valor y las personas que habitaban allí, determinaban la forma en que debían obtenerse tanto los títulos de propiedad, como los mecanismos políticos que posibilitaban la acumulación de bienes materiales. Ello implicaba incrementar la disponibilidad sobre un cúmulo de factores económicos. En una palabra, el concepto de señorío se materializaba a través de estrategias de apropiación de las pertenencias y de la producción que proporcionaba un determinado territorio. La utilización planificada del potencial bélico, tanto la caballería como la infantería, constituían los mecanismos habituales a la hora de sumar recursos de poder. En la práctica esto significaba explotar y controlar por una parte ciudades, terrenos de cultivo y de pasto, y por

otra, las personas que allí vivían y, a largo plazo, también sus posesiones.

El concepto de apropiación de recursos económicos, sociales y políticos como sinónimo de riqueza, bienestar, poder y dominación no se pudo llevar a cabo sin la posibilidad de disponer de manera incondicional de una ingente cantidad de ganancias vinculadas a un espacio concreto y todo lo que se derivaba de él. La adquisición y el ejercicio del poder se orientaban, consecuentemente, hacia la tierra y los bienes que se podían extraer de ella. Ante esta situación, el mar permaneció en buena medida fuera de esas estrategias terrestres basadas en la dominación y el control permanente sobre un determinado territorio.

Ante esta evidente orientación terrestre, cabe preguntarse cuáles fueron el significado y las consecuencias del dominio del mar que se produjeron con el establecimiento de la hegemonía ateniense en el Mediterráneo oriental durante el siglo V a. C.[111]. El historiador Tucídides proporciona una información valiosa al respecto. Encontramos aquí por primera vez la idea de que el poderío de una comunidad podía llegar a establecerse mediante la activación y aplicación de prácticas marítimas. Tucídides no inventó nada nuevo al señalar la evidencia de semejante cambio de paradigma; más bien sacó simplemente una serie de conclusiones sobre los requisitos específicos para el desarrollo del poder marítimo de Atenas[112]. Mucho antes de que Atenas reinara en el mar Egeo tras el fin de las Guerras Médicas (480 a. C.), existieron también otros estados, griegos, fenicios o etruscos, dotados de flotas comparables, que navegaban y se dedicaban a la piratería en tiempos de paz, operando de forma activa o reactiva en casos de guerra.

Pero persistía una diferencia fundamental entre estos modos de proceder y el comportamiento que progresivamente Atenas fue mostrando desde mediados del siglo V a. C. La renombrada *polis* marítima poseía una cuantiosa armada que se mantenía en

constante beligerancia y que, debido a su omnipresencia, cumplía a la vez la función de plataforma económica, elemento de cohesión social y arma política. Por un lado, la composición, la organización y el uso de las fuerzas navales atenienses reflejaban la constitución democrática de la ciudad; por otro, los tripulantes de la flota fueron justamente un factor decisivo en los procesos de toma de decisiones políticas. Sin flota, no hubiera habido democracia en Atenas; o, mejor dicho, el sistema democrático dirigido por Pericles hubiera sido impensable sin el factor flota como pilar fundamental del cuerpo social de la *polis*. Las relaciones entre el ordenamiento democrático y el desarrollo naval de Atenas se ponen especialmente en evidencia cuando se reflexiona sobre el papel que desempeñó la ciudad antes y después de las Guerras Médicas.



Mapa 7. El imperio marítimo de Atenas

Como ya anteriormente ocurriera a los foceos, también los atenienses se ven en el año 480 a. C. obligados a tomar una decisión *in extremis* respecto a su posicionamiento frente al Imperio aqueménida que exigía su sumisión: deben optar por contemporizar o por presentar una firme resistencia. Influidos por Temístocles, los atenienses se inclinan por la última opción. Ante la inminente ocupación del la península Ática por el ejército del rey Jerjes, desalojan su ciudad, suben a sus naves y se dirigen a la isla de Salamina, donde se atrincheran, trasladando allí su *polis,* ubicada fuera de su tradicional ámbito espacial. Esta trascendental gesta que se desarrolla ante el máximo peligro que jamás se cerniera sobre la ciudad, solo es comprensible si tenemos en cuenta la enorme confianza que depositaron los atenienses en la efectividad de sus embarcaciones, su último recurso ante la amenaza exterior, al tiempo que denota una extrema flexibilidad mental y una notable capacidad de adaptación. Digamos, para utilizar una metáfora marina, que los atenienses se acogieron a la flota como a su último bote salvavidas.

La voluntad del *demos* ateniense de abandonar la ciudad implicaba potencialmente un alejamiento de las casas, los templos, las tumbas de los antepasados y de todos los lugares que evocaban inconfundibles signos de identidad y pertenencia. Alejamiento que hubiera podido ser definitivo, en caso de fracasar el plan concebido. En este sentido, el traslado de la *polis* a través del mar, que actúa aquí como barrera defensiva, implica la vigencia de un extraordinario potencial reflexivo por parte de una ciudadanía que se muestra capaz de adoptar tan arriesgada decisión. Podemos presuponer que los acosados, inmersos en una empresa común de la que dependía su futuro, se sentían seguros de poder solventar a la larga su precaria situación. De este cúmulo de medidas se desprende que los atenienses pensaban derrotar a sus enemigos gracias a su flota en el golfo de Salamina, lo que ratifica que confiaban decidir el conflicto en un nuevo espacio políti-

co vital para su futuro: el mar, que adquiere aquí por vez primera una nueva función al convertirse en la prolongación natural de la *polis*. El mar actuará como medio de transporte, barrera natural, hábitat, teatro de operaciones bélicas, espacio vital y espacio político al mismo tiempo. Asistimos a una movilización masiva del elemento marino como inagotable reserva de recursos, puesto a disposición de toda la comunidad, hecho insólito y paradigmático a la vez.[113].

El mar ya no es, como fue para los corintios, una mera vía de comunicación hacia sus colonias en Oriente y Occidente, o como fue para los focenses, un medio de escape que les posibilitó alejarse del grave problema que les acechaba[114], o para los potentados griegos de época arcaica una fuente de recursos para estabilizar su precaria posición social. A partir del siglo V a. C. y a través del auge de Atenas el mar se transformará en un espacio físico adicional de la *polis,* y con ello en el escenario político del futuro. La prolongación de la *polis* hacia el mar —o dicho de otra manera, la politización del mar— será de una trascendencia decisiva, no solo para el devenir del sistema político griego, sino también para la futura configuración de los recursos de poderío del Estado.

De la observación del desarrollo de la actividad naval, se puede deducir que la espectacular expansión marítima de Atenas extendió las fronteras naturales de la *polis* hacia el mar, y tras la fundación de la Liga Ático-Délica se amplió su radio de acción de forma considerable[115]. Este hecho permitió que el elemento acuático se constituyera en la plataforma más importante de la política ateniense. Con ello se alcanzó un notable incremento de las posibilidades de acometer inusitadas actividades políticas gracias a la ampliación del marco operativo de la *polis*. A través de la politización del mar, Atenas extendió sus tentáculos hacia nuevos horizontes y nuevas formas de escenificar control y dominio a pesar de la distancia: la ciudad tomó rumbo hacia un espacio

hasta entonces relativamente desconocido y también dejado de lado, pero que a la vez resultaba inconmensurable. En este contexto, politización significa la extensión del foco de influencia de la *polis*, y por lo tanto, la activación de las posibilidades que ofrecía el mar como fuente de poder. Se trataba de adquirir y conservar un nuevo modelo de dominio basado en la flexibilidad y la rapidez de las operaciones militares, así como del control de las comunicaciones y de las rutas marítimas, con independencia de la tierra, para la adquisición de recursos.

Cuando la *polis* ateniense perderá su flota al final de la Guerra del Peloponeso (404 a. C.)[116], también cambiará el foco de su orientación política y social. Conviene recordar la paradoja que supuso que la potencia terrestre Esparta se impusiera a Atenas en el mar, al igual que los legionarios romanos provenientes del campesinado más tarde derrotarían a los navegantes cartagineses en su propio elemento. El decrecimiento de la soberanía marítima implicaba una reducción significativa del ámbito de poder de una comunidad. Después de la derrota, Atenas se verá obligada a embarcarse hacia nuevos horizontes, es decir, a reinventarse políticamente.

Pero lo que sí ha perdurado como legado del desarrollo del poder marítimo ateniense es el fenómeno de la politización del mar hasta nuestros días. Ya en la Antigüedad, solo aquellos estados que obtuvieron un control duradero sobre el mar tenían más posibilidades de consolidarse como grandes potencias (Cartago, Egipto ptolemaico, Roma) que sus respectivos competidores, que dependían exclusivamente de los recursos terrestres. Esta circunstancia apenas cambiará hasta la Edad Moderna, y no será hasta la llegada de los primeros aviones cuando el desarrollo de la aeronáutica, y posteriormente del espacio estratosférico, abrirá nuevos estándares para el control del aire y del universo.

Como deja entrever el ejemplo de Atenas, que crea y defiende un Imperio, el dominio del mar constituirá un antecedente im-

prescindible para lograr imponerse a la larga al adversario de turno o a cualquier clase de obstáculo. Esta lección le será impartida al más afamado conquistador del mundo antiguo, que por no haberla aprendido desde un principio, estuvo a punto de fracasar en su empeño: Alejandro Magno. A través del análisis de la campaña que inicia en Asia Menor con la intención de adueñarse del Imperio persa, la gran potencia hegemónica oriental que disputaba a Atenas y a Macedonia el control del Egeo (334/2 a. C.), obtenemos otra ilustrativa confirmación de la interdependencia entre la tierra y el mar como factores de igualdad en materia de poder y decisión.

Al margen de la apologética visión que diseñan las fuentes respecto a la conducción de dicha campaña, presentada como una exitosa epopeya auspiciada por un carismático personaje pleno de energía y capacidad resolutiva, existe otra versión más diferenciada de los hechos y por ello más realista y verosímil. De ella se desprende el gran riesgo, así como la extrema vulnerabilidad, de una incursión en territorio hostil, dado el exiguo soporte naval de que gozaba. Durante la primera fase de su expedición, Alejandro avanza a través de Lidia, Jonia y Caria logrando imponerse a las tropas persas que le taponan el camino, pero al alcanzar Mileto, se ve obligado a reconocer la imposibilidad de controlar el mar. Ante la superior armada persa, Alejandro disuelve su propia flota y deja con ello su retaguardia a merced del enemigo, una decisión sin duda equivocada que no tardará en rectificar tras llegar a Gordion y verse en peligro de ser aplastado entre el ejército de Darío III y las naves persas que operaban a sus anchas por todo el Levante[117].

Frente a estas circunstancias sumamente adversas, la campaña de Alejandro oscilaba al borde del abismo. A pesar de sus espectaculares avances, su correría por Asia Menor —que no pretendía otra cosa que reducir la capacidad operativa de la flota enemiga, su permanente pesadilla que le imposibilitaba consolidar

los éxitos obtenidos (victoria en el Gránico, toma de Mileto, Halicarnaso, etc.) y operar a placer— le llevará a un callejón sin salida. Observamos aquí una carrera por ocupar puertos, restringir la navegación contraria y cortar las líneas de comunicación y aprovisionamiento del enemigo, que se decide entre un impresionante ejército de tierra, incapaz de controlar el mar, y una potente flota, impotente en su deseo de dominar el litoral.

En medio del crítico acoso que sufría el ejército macedonio, la batalla de Isso, que se salda con una sorprendente victoria para Alejandro, dará de golpe la vuelta a la situación (333 a. C.). Si este inesperado y rotundo éxito no se hubiera producido, la expedición de Alejandro posiblemente no hubiera pasado de ser un mero apéndice en la historia de la Antigüedad. Isso quiebra el equilibrio de fuerzas en el Mediterráneo oriental y propicia la configuración de un nuevo esquema político, territorial y marítimo al mismo tiempo.

A partir de este momento, se invertirán los términos: Alejandro cambia de estrategia, pues entiende por vez primera el papel decisivo que desempeña el mar para poder ganar la guerra. No tardará en cortar el soporte terrestre de la flota enemiga, que quedará aislada y sensiblemente mermada respecto a su capacidad operativa. El dominio del mar sin soporte terrestre se muestra a la larga tan inviable como querer dominar la tierra sin controlar previamente el mar. Esta trascendental fase de la campaña de Alejandro —la ocupación de Fenicia y Egipto, que tiene mucho que ver con prioridades estratégicas y que finalizará con la fundación de Alejandría— constituye un excelente ejemplo de la reciprocidad que existe en la conjunción de recursos de poder terrestres y marítimos. Tras la destrucción de Tiro, el flamante puerto de Alejandría pasará a ser el nuevo eje marítimo del Mediterráneo oriental[118].

Lo que no habían podido conseguir los más ambiciosos tiranos griegos o la gran potencia naval ateniense, dominar comple-

tamente el Egeo, se materializará bajo la hegemonía de Macedonia, tradicional potencia terrestre, a partir de ahora proyectada hacia el mar. A continuación se orquestará un complejo proceso de equilibrio político entre los grandes imperios helenísticos, las monarquías ptolemaica, seléucida y antigónida, que solo es comprensible si consideramos el fuerte componente marítimo inherente a cada una de ellas. En este contexto también será determinante la captación del potencial de la Liga de los nesiotas y especialmente de Rodas por parte de las potencias helenísticas que aspiraban a establecer o consolidar su hegemonía.

Con la configuración del nuevo mapa político helenístico, los centros de decisión del enorme Imperio de Alejandro ubicados en Oriente (Susa, Babilonia, Ecbatana, Persépolis) se verán paulatinamente desplazados hacia el Mediterráneo, con lo que se subraya una nueva orientación geopolítica y espacial del mundo antiguo con gran trascendencia en el futuro. El Egeo y el Levante se transformarán en el principal foco de gravitación de la economía, cultura y política de los estados helenísticos, siempre ávidos en obtener una máxima cuota de control sobre este vital espacio. Sus más emblemáticos núcleos urbanos (Alejandría, Antioquía, Pela, Éfeso, Rodas, etc.) se aglutinan alrededor del mar que volverá a ser, como ya fue en tiempos de la Liga Ático-Délica, la clave de la política griega[119].

Podemos completar estas reflexiones sobre las causas y las consecuencias de la politización del mar con un último ejemplo extraído de la fase final de la era helenística. Su protagonista fue uno de los representantes más destacados de la aristocracia senatorial romana: Cneo Pompeyo Magno, reconocido estadista y artífice de la disolución de la monarquía seléucida[120]. Frente a la grave amenaza que el dramático aumento de la piratería[121] suponía para el Mar Mediterráneo, este experimentado general recibió *de facto* en el año 67 a. C. en forma de la *lex Gabinia de bello piratico*[122] un comando marítimo prácticamente sin restricciones,

que superaba ampliamente todos los casos comparables, tanto en términos de equipamiento, como en el alcance de sus plenos poderes asociados.

Se otorgaron a Pompeyo enormes recursos: decenas de miles de legionarios y fuerzas navales, innumerables barcos y el control de los puertos para librar así el Mediterráneo de la plaga de la piratería[123]. La abundancia de medios puestos a su disposición es un indicador de que no se trataba de una acción local con vistas a paliar el problema a medio plazo, sino que se pretendía abordar una tarea mucho más compleja y profunda. La meta de la expedición no era otra que consumar de forma definitiva el dominio de Roma en su espacio vital: la totalidad del mar Mediterráneo[124]. Resulta muy instructivo observar el comentario de Cicerón sobre la estrategia de Pompeyo en la Guerra Civil contra César en una carta a Ático:

> Su plan es temistocleo: cree (Pompeyo), en efecto, que quien tenga el mar dominará necesariamente la situación. Ésa es la razón de que nunca procurara tener las provincias hispanas por sí mismas; su primer cuidado fue siempre el aparato naval. Se hará a la mar, pues, cuando llegue el momento, con una enorme flota, y se acercará a Italia[125].

Pero volvamos a las operaciones proyectadas por Pompeyo contra los piratas. Paralelamente a la conquista concéntrica de importantes regiones costeras que se extendían por los continentes europeo, africano y asiático, Roma se ocupó por primera vez y de forma sistemática del control del mar. La intención no era otra que crear así un vínculo que redujera la distancia entre los territorios distantes, y al mismo tiempo, generara una zona de seguridad a lo largo del eje central de su ámbito de poder[126]. El método utilizado para cumplir estos extremadamente ambiciosos objetivos fue tan poco habitual como lo había sido la delegación de un notable estratega para asegurarse el éxito de la operación.

Pompeyo dividió todo el Mediterráneo en trece distritos que quedaron bajo la supervisión de sus legados, cuyas competencias

abarcaban tanto la tierra como el mar[127]. Lo que aquí se llevó a cabo fue, nada menos, que la primera medición del mar a gran escala, siguiendo el modelo provincial de conquista de territorios o de delimitación de fronteras, considerando el agua como si fuera una masa sólida de tierra y dividiéndola y operando sobre ella de manera análoga. Con la aplicación de criterios relativos a la tierra al mar, se consumará la apropiación del espacio acuático, que a partir de ahora obtendrá un significado similar, siendo considerado desde este momento como propiedad y parte del Estado, comparable a la valoración que se otorgaba a un territorio recientemente adquirido.

La nomenclatura introducida para señalar este cambio sustancial en los patrones de conducta se manifiesta claramente en la nueva síntesis, formada a través de un adjetivo posesivo y un sustantivo, que proclaman en voz alta un programa político e ideológico: *Mare nostrum* ('nuestro mar'). Esta denominación subraya la autopercepción romana y al mismo tiempo ofrece a la región mediterránea un signo de identidad que ha sobrevivido hasta nuestros días.[128]

7. *Fronteras marítimas y terrestres*

El tratado de Asdrúbal

A tiempo que su rayo primo vibra,
donde Jesús vertió su sangre pura,
cayendo el Hiberus bajo el alta Libra,
y el Ganges hace arder desde su altura,
estaba el sol; y al extinguirse el día,
se apareció de un ángel la figura.
Dante, *La Divina Comedia,*
Purgatorio, Canto 21, 1-6

Ciertas fronteras marítimas adquirieron diferentes significados en la Antigüedad. Dependiendo del punto de vista, podían in-

terpretarse como espacios de separación o de encuentro generados por la propia naturaleza, pero también como líneas divisorias geopolíticas, culturales o históricas. El Halis no solo representaba la frontera entre el territorio lidio y persa, sino que también era considerado una limitación ideológica que separaba una civilización de influencia griega de una civilización oriental[129]. Un papel similar desempeñaron el Danubio, el Éufrates o el Rin en la época romana. En la concepción imperial de Augusto, se consideraba el Océano la línea divisoria natural, lo que implícitamente sugería que los citados ríos discurrían por el territorio romano. En la visión griega del mundo, las Columnas de Hércules (estrecho de Gibraltar) simbolizaban el punto más occidental del mundo civilizado, cuyo contrapunto oriental lo constituía el Ponto Euxino. Además de su importancia política, geográfica e histórica, las fronteras fluviales también podían ser interpretadas como apelaciones a la continencia, siendo este uno de los temas tratados por la historiografía con insistencia.

A modo de advertencia, Heródoto describió esta situación paradigmática utilizando el ejemplo de la travesía del Helesponto por el rey persa Jerjes, creando así un modelo para la posterior recepción literaria[130]. Heródoto encontró en Livio un imitador competente. Como informa el historiador romano, Aníbal tuvo un sueño en la víspera del estallido de la guerra, justo antes de cruzar el Hiberus, lo que constituye una analogía inconfundible con la travesía del Helesponto realizada por Jerjes[131]. En este sentido Livio sugería que cuando Aníbal cruzó dicho río conducido por su desmesurada ambición *(hybris),* rubricó su propia sentencia.

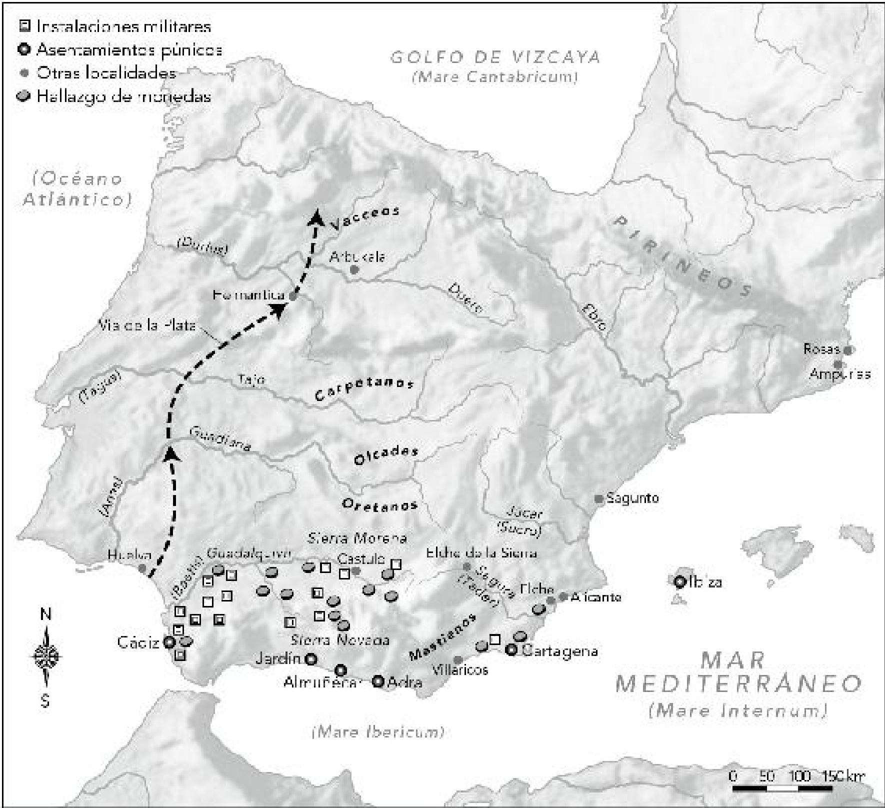
La argumentación de Livio solo resulta comprensible si se tiene en cuenta el tratado de Asdrúbal. La mayor parte de los estudiosos[132] identifica el río mencionado en dicho acuerdo con el Ebro, mientras que otros puntos de vista, que postulan, en concordancia con los textos antiguos, su ubicación al sur de Sagun-

to, apenas son tenidos en consideración. La tesis más conocida es la defendida por Carcopino, quien creía reconocer el río Íber en el río Júcar. Los autores que ven en el Ebro el Íber del tratado de Asdrúbal, basan su interpretación en la similitud del nombre. Sin embargo, el río Íber podía contar con significados múltiples en Hispania, y por tanto, esta denominación pudo trasladarse de sur a norte a medida que se multiplicaban los conocimientos sobre la península Ibérica[133]. En cualquier caso, su localización se realiza desde la perspectiva de eventos ocurridos posteriormente[134].

No obstante, todas las evidencias que nos ofrecen los hallazgos arqueológicos sugieren buscar la frontera de la esfera de poder cartaginesa en el sur de la península Ibérica[135]. Aquí se centraban las actividades de los Bárcidas, donde Asdrúbal había erigido la ciudad de Cartago Nova (Cartagena) justo antes de la conclusión del tratado (alrededor del año 227 a. C.) en memoria de su ciudad natal: Quarthadasch135. La nomenclatura de la nueva residencia contenía tanto un programa como un postulado, pues la intención no era diluir la conexión entre la antigua ciudad y la nueva, sino todo lo contrario[136]. La repetición del nombre enfatizó los lazos mutuos que existían entre ambas ciudades, subrayando que el radio de acción cartaginés no estaba restringido al norte de África, como les hubiera gustado a los romanos.

Con el traslado de la sede del gobierno a Cartago Nova, Asdrúbal abrió una puerta al mundo exterior. La ciudad contaba con un puerto excelente y estaba más cerca de Cartago que Gades[137]. Además, esta fundación encajaba en un concepto general estratégico en el que la ciudad portuaria mediterránea constituía un importante enclave territorial. Por eso, la razón del acuerdo sellado por Asdrúbal no pudo haber sido el establecimiento de una línea de demarcación (Ebro) que de ninguna manera correspondía al estado real de la expansión cartaginesa en ese momento (alrededor del año 226 a. C.). En la construcción del nuevo

baluarte cartaginés, los romanos veían principalmente una amenaza a sus posesiones en Cerdeña y Sicilia, y en consecuencia reaccionaron ante las actividades cartaginesas en Hispania duplicando el número de pretores para fortalecer el dispositivo defensivo de sus nuevas adquisiciones. La meta de Roma era reducir la influencia cartaginesa en territorios hispanos.



Mapa 8. La península Ibérica.

La evidente conexión entre la fundación de Cartagena y la conclusión del tratado de Asdrúbal no ha sido suficientemente valorada por la investigación. El resultado de este tira y afloja se plasma en un acuerdo pactado por la delegación romana desplazada hasta Cartagena, sede de Asdrúbal, con el nuevo dirigente de la política hispana de Cartago (226 a. C.). No poseemos el texto original del documento; disponemos solo del resumen de

las negociaciones que Polibio relata genéricamente de la siguiente manera[138]:

> Despacharon legados a Asdrúbal y establecieron un pacto con él, en el que, silenciando el resto de Hispania, se dispuso que los cartagineses no atravesaran con fines bélicos el río llamado Íber[139].

La principal cláusula estipulada es el compromiso que adquiere Asdrúbal de contenerse militarmente más allá de un río que las fuentes griegas denominan Íber y los autores latinos Hiberus. Aunque la transcripción polibiana solo contempla la obligación de los cartagineses de no traspasar dicho cauce fluvial, en dirección norte se entiende, debemos presuponer que el texto original del documento aludía sin duda alguna a la reciprocidad. Reuniendo toda la información disponible, concluimos que el río mencionado no está relacionado con el Ebro pues quedaba demasiado alejado (se trata de un tramo de casi veinte días de marcha) de las bases militares de Asdrúbal emplazadas en Cartagena. No hay evidencias que nos confirmen que los cartagineses se orientaran tan hacia al norte en ese momento[140]. Es mucho más probable que el río aludido en el texto del tratado fuera el Segura. Esta suposición se apoya adicionalmente en el hecho de que los cartagineses habían alcanzado una saturación territorial, ya que dominaban en ese momento partes de Andalucía y el sureste peninsular[141]. Estas áreas eran tan extensas como Cerdeña y Sicilia juntas, e incluso mayores que las tierras que Cartago controlaba en el norte de África. Hay que recordar que Cartago había necesitado siglos para adquirir posesiones ultramarinas, y tuvo que realizar enormes esfuerzos para mantenerlas. Desde el punto de vista de Asdrúbal, el reconocimiento por parte de Roma de sus posesiones al sur del Segura resultaba un éxito diplomático. Recordemos que la Primera Guerra Púnica había finalizado pocos años antes. Por otro lado, el tratado también trajo notorios beneficios para los romanos, pues tanto los masaliotas —sus aliados— como otras ciudades itálicas recibieron protección a la hora de comerciar con la costa hispana oriental[142].

Según algunos eruditos, el resultado de este acuerdo está estrechamente vinculado al estallido de la Segunda Guerra Púnica. El cruce del Íber por las tropas de Aníbal se considera como el motivo de la declaración de guerra por parte de Roma[143]. Es cierto que Roma se quedó de brazos cruzados durante el asedio de Sagunto, pero cuando Aníbal atravesó el Íber, se produjo el *casus belli*. Adoptando este punto de vista, la identificación del Íber con el Ebro cobra fuerza por la mayor proximidad del río respecto a los futuros escenarios bélicos.

Es notable reseñar que las quejas de los cartagineses antes del estallido de la guerra no consignaran la intervención romana en Sagunto como una violación del tratado de Asdrúbal. Los cartagineses se remitieron al tratado de Lutacio (241 a. C.), que establecía la esfera de influencia de ambas potencias. Si el Ebro hubiera sido la línea pactada, ¿por qué no protestaron por la intromisión romana en su área de dominio garantizado por el tratado de Asdrúbal? Condenar semejante acción hubiera sido sin duda un argumento oportuno. El hecho de que no lo hicieran, solo puede explicarse sustituyendo al Ebro por el Segura, situado al sur de Sagunto. Polibio, la fuente más cercana a los acontecimientos, lo demuestra de forma inequívoca:

> Si alguien apunta que la destrucción de Sagunto fue la causa de la guerra, debe concedérsele que los cartagineses la provocaron injustamente, contra el pacto establecido por Lutacio, en el que se estipulaba que los aliados respectivos debían gozar de seguridad, y también contra el pacto firmado por Asdrúbal, según el cual los cartagineses no debían cruzar el río Íber con fines bélicos[144].

El texto de esta declaración es revelador, ya que muestra que Aníbal, antes de dirigirse a Sagunto, había cruzado el río del tratado de Asdrúbal. En otro lugar, Polibio también informa sobre la reacción de los cartagineses ante la delegación romana que se había desplazado a Cartago para declarar la guerra después de la destrucción de Sagunto. Dice lo siguiente:

> El portavoz silenció los pactos establecidos por Asdrúbal, como si no hubieran existido, o bien, de existir, como si para ellos fueran nulos, ya que se habían conve-

nido sin haberles sido consultados[145].

De estas líneas se desprende claramente que los cartagineses reaccionaron a la acusación de los romanos de que Aníbal, antes de dirigirse a Sagunto, había incumplido el tratado de Asdrúbal con el argumento de que éste no había sido ratificado posteriormente en Cartago, con lo que querían subrayar que dicho acuerdo, durante el mandato de Aníbal, ya no estaba en vigor. Lo interesante de esta afirmación es, sin embargo, observar cómo la violación del tratado de Asdrúbal es también contemplada aquí como un antecedente del ataque a Sagunto. Con ello se certifican los siguientes hechos: cuando Aníbal partió de Cartagena para poner sitio a Sagunto atravesó previamente el Íber, de lo que se deduce que el río mencionado en el tratado de Asdrúbal discurría al sur de Sagunto.

Posterior a Polibio, también Livio cita el tratado de Asdrúbal aduciendo sobre la situación geográfica del Hiberus la siguiente observación:

> Precisamente con este Asdrúbal, a causa de la extraordinaria habilidad que había mostrado en atraerse a estos pueblos y unirlos a su imperio, el pueblo romano había renovado el tratado de alianza que estipulaba que la frontera entre ambos imperios sería el río Hiberus y que Sagunto, situado entre los imperios de ambos pueblos, conservaría su libertad[146].

Tampoco asegura Livio que Sagunto se situase dentro de la zona de dominio cartaginés, hecho indiscutible si verdaderamente hubiera sido el Ebro el río aludido en el tratado. Más bien se cita una zona intermedia entre ambos imperios, instructiva observación que viene una vez más a corroborar que la línea divisoria se situaba al sur de Sagunto. Veamos por fin nuestra tercera fuente disponible, Apiano de Alejandría, quien al tratar el tema confirma de una manera que no deja lugar a dudas la versión polibiana cuando nos notifica:

> En efecto (Aníbal) después de atravesar el Íber, destruyó la ciudad de los saguntinos con toda su juventud, y por este motivo los tratados que se habían estipulado entre romanos y cartagineses tras la guerra de Sicilia quedaron sin vigor[147].

Luego, refiriéndose a la ubicación de la ciudad de Sagunto, Apiano afirma:

> Los saguntinos, colonos de Zacinto, situados a medio camino entre los Pirineos y el río Íber[148].

Apiano pondera al igual que sus predecesores (Polibio y Livio) una localización del Íber al sur de Sagunto. Además, los hallazgos arqueológicos no aportan ninguna prueba de que se hubiera producido un avance territorial por parte de los cartagineses al norte del Segura. La región controlada por los cartagineses, delimitada por el Guadalquivir y el Segura, poseía un tamaño considerable y aún no había sido sometida completamente en el momento de la conclusión del tratado. Si se sustituye el Segura por el Ebro, el territorio en cuestión desbordaría los estándares de la política ultramarina cartaginesa, y por tanto implicaría también una generosidad sin precedentes por parte de los romanos que no encajaría con su habitual comportamiento mezquino, como bien sabemos por el caso de Cerdeña[149].

Aparte de todo lo expuesto, existe otro argumento que hasta ahora ha pasado casi desapercibido. La línea de delimitación del territorio cartaginés en la región ibérica, que rodeaba los valles del Guadalquivir y del Segura, se confirmará adicionalmente en el transcurso de la presencia romana en Hispania. Cuando a partir del año 197 a. C. los nuevos conquistadores comenzaron a definir los límites territoriales de sus provincias hispanas, siguieron las pautas ya existentes desde la época de la administración cartaginesa. Por tanto, no puede ser casualidad que la línea divisoria entre la Hispania Citerior y la Ulterior se trazara precisamente a lo largo de aquellas comarcas que estaban situadas al noreste del Guadalquivir y al sur del Segura, incluyendo Cartago Nova en la Hispania Citerior. Estas medidas fueron todo menos improvisadas, pues reflejaban unas directrices políticas y territoriales que se habían configurado durante el gobierno de Asdrúbal, que, fundamentadas sobre el tratado acordado con los roma-

nos, sentarían las bases para la futura estructuración del territorio ibérico. En retrospectiva, podemos ver en dicho tratado un buen ejemplo acerca de la importancia de las delimitaciones territoriales a la hora de construir relaciones de poder.

Limes

Del análisis del tratado de Asdrúbal puede extraerse al menos una conclusión histórica. Si lo consideramos un acuerdo sobre fronteras, su estabilidad, incluida la integridad de las cuestiones territoriales implicadas en esta clase de estipulaciones, estaba sujeta a la provisionalidad de su validez. El trazado de unos determinados límites aparece siempre directamente relacionado con la capacidad resolutiva de las partes signatarias. Su duración y su consistencia dependen de numerosos factores. No obstante, lo más relevante en este contexto es la oscilación de la balanza del poder, lo que significa que los acuerdos alcanzados son, por principio, modificables. Esta apreciación es especialmente aplicable a los *limites* del Imperio romano, el conglomerado estatal más grande y duradero de la Antigüedad.

Si las expediciones de Alejandro Magno habían introducido en relación con el Mediterráneo una enorme modificación sobre la perspectiva del mundo cultural oriental, las campañas transalpinas de César lograron generar algo similar en el noroeste del continente europeo. Con este viraje hacia las Galias y Britania, el panorama político de Roma se abrió a la inmensidad del océano Atlántico y a las regiones periféricas de un mundo transalpino, casi desconocido por entonces. Los cambios territoriales sucedidos durante los dos primeros siglos de nuestra era realmente no podrían haber sido más profundos. Las fronteras terrestres y marítimas de un Imperio romano en construcción rompieron con los precedentes establecidos y se abrieron más allá de lo imaginable, expandiéndose hacia todas las direcciones: de Hispania a

Mesopotamia, de Egipto a Britania y desde el Sáhara al Rin y al Danubio. En puntos particularmente neurálgicos, se establecerán *limites* en forma de correcciones a las delimitaciones ofrecidas por la naturaleza, como ríos, lagos, bosques, montañas o desiertos.



Mapa 9. El *limes* germánico

El término *limes,* en época imperial, describía originalmente un camino fortificado al borde del área del dominio romano en los extensos territorios galo-germánicos que se había adaptado a las condiciones topográficas del terreno. Hasta finales del siglo I, estas rudimentarias instalaciones, de madera habitualmente, marcaban el avance de las legiones romanas más allá del Rin y del Danubio. Principalmente, servían para proteger las rutas viarias desde donde se efectuaba cualquier despliegue del dispositivo bélico. También constituían el punto estratégico de partida de todas las acciones militares romanas contra las tribus germáni-

cas cuyos asentamientos se ubicaban en el interior de la Europa central. Nadie pensaba entonces en una frontera o en una línea de defensa fija y rígida, como fueron por ejemplo la Gran Muralla China o la Línea Maginot.

Sin embargo, una vez establecidas las provincias germánicas —y después de abandonar el proyecto de extender el dominio de Roma hasta el río Elba, tras la derrota de Varo en el bosque de Teutoburgo (9 d. C.)—, los *limites* que se establecerán a partir de la época de Domiciano pasarán de ser bases de operaciones ofensivas contra potenciales enemigos a convertirse en líneas de posición defensivas. Así, quedó documentado el modo en el que el poderío romano mitigó sus exigencias sobre todas las regiones germánicas. Esta función modificada del *limes* se refleja además en su estilo arquitectónico, cuya fase más temprana data de la época Flavia (69-96). Durante el reinado de Domiciano, los romanos abrieron primero un camino a través de los frondosos bosques y luego trazaron una ruta vial flanqueada por torres de vigilancia de madera. En tiempos de Adriano podemos observar una innovación del sistema defensivo: la aplicación de empalizadas junto a la calzada. Desde mediados del siglo II, en algunos sectores las torres de madera, erigidas a intervalos regulares, serán sustituidas por construcciones de piedra, como se puede ver incluso hoy en día en el norte de Inglaterra y en el sur de Escocia. Más tarde, en la región rética se edificará una muralla que sustituirá a las frágiles empalizadas de madera y que será adicionalmente protegida mediante un foso.

Con el tiempo, el *limes* fue considerado como el fin o el comienzo, según la perspectiva, del dominio romano; un monumento periférico que testimoniaba la grandeza imperial de Roma. Aunque no limitaba en absoluto las ambiciones de expansión romanas, cuanto más tiempo hubo que defenderlo y más difícil se hacía esta tarea, más claramente se percibía como una línea de demarcación permeable, una delimitación de unas zonas

culturales diferentes que oscilaban entre el enfrentamiento y la cooperación. Como construcción amurallada entre esferas de civilización antagónicas, no solo encarnaba el símbolo en piedra de las pretensiones imperiales de poder de Roma, sino que era considerado cada vez más una línea divisoria política, legal y territorial entre dos mundos: el *Imperium Romanum* y el *Barbaricum*. Pero el *limes* también era un instrumento de control y un monumento de carácter representativo que ensalzaba el progreso tecnológico de una civilización avanzada y que parecía insuperable para sus vecinos. Virgilio, poeta de la época de Augusto, expresó la conciencia de la superioridad romana sobre los pueblos que se asentaron fuera de la esfera de su dominio cuando proclamó el lema del *imperium sine fine*. Semejante declaración de principios dejó de tener validez cuando las incursiones de pueblos germánicos obligaron a los romanos a abandonar sus avances territoriales al norte del Rin y el Danubio durante el transcurso del siglo III.

8. Navegantes y aventureros: Orbis terrarum y Okeanos como dimensiones variables

A la mayoría de las personas en la Antigüedad, y en general a todos los habitantes de la Tierra en épocas posteriores, les faltaban nociones precisas sobre el alcance y la naturaleza de sus múltiples trazados fronterizos. Indudablemente, aunque hoy contemos con todo tipo de mapas, atlas y dibujos en relieve para visualizar las líneas que delimitan distritos, estados y unidades territoriales, todavía media un gran paso hasta la total comprensión cognitiva de las respectivas unidades topográficas encuadradas dentro de estos límites. Dado que las personas que vivieron en siglos anteriores no contaban con nuestros medios cartográficos, para ellos era aún más complicado entender de manera precisa la forma y las dimensiones de su propio mundo; de ahí que

se valieran de los recursos que brindaba la naturaleza, como montañas, ríos, lagos, desiertos, bosques impenetrables, campos bien diferenciados o el propio mar, para poder transmitir impresiones sobre la extensión y el alcance de ciertas áreas espaciales.

Naturalmente, a los ciudadanos de las ciudades-estado griegas les resultó más fácil lidiar con este problema que a otros pueblos, como por ejemplo los habitantes de los grandes estados helenísticos, debido al tamaño más reducido de su territorio y a la visión de conjunto que tenían de sus comunidades. Las fronteras de las provincias romanas en el norte de África o en la región árabe-siria, entre otras, fueron constantemente medidas y adaptadas a las cambiantes condiciones climáticas, topográficas o incluso políticas debido a la siempre variable relación entre la tierra cultivada y el desierto. Lo mismo podría decirse a la hora de determinar las áreas fronterizas que separaban el Imperio romano de sus vecinos en tiempos de crisis, cuando las zonas periféricas eran objeto de encarnizadas disputas por su mantenimiento y control. El hecho de que las fronteras no representasen líneas definidas estáticamente, sino delimitaciones extremadamente dinámicas y en constante cambio, era algo sabido por todos los grandes estados de la Antigüedad. ¿Por qué lugares discurría la frontera del Imperio aqueménida en Oriente? ¿Dónde se situaban las fronteras meridionales del Egipto ptolemaico? ¿Quién podía determinar el curso exacto de los *limites* del Imperio romano? ¿Hasta dónde llegaba la línea de influencia mediterránea hacia el norte del continente europeo y hacia el este de la masa territorial asiática? ¿Qué sabían los pueblos mediterráneos sobre Escandinavia, las estepas siberianas o el Extremo Oriente?

Si ya era difícil determinar las dimensiones de la masa terrestre que componía el *orbis terrarum,* la definición de los contornos de todos los mares y océanos que abarcaban el mundo habitable resultaba prácticamente imposible. La razón de esta dificultad radicaba en la permanencia de la masa de la población en un hábi-

tat prácticamente inamovible. Los cambios en el mapa geopolítico generalmente estaban relacionados con expediciones aventureras, conquistas y exploraciones llevadas a cabo en las áreas periféricas del mundo conocido hasta entonces.

El territorio más familiar era el Mediterráneo, que había perdido gran parte de su potencial intimidatorio inicial debido a su tamaño relativamente asumible y a la exploración intensiva de la que había sido objeto por parte de los pueblos que vivían alrededor de sus extensas costas. En los años transcurridos entre Homero y Augusto se habían desarrollado significativamente tanto la navegación como las rutas marítimas. Igualmente había aumentado el conocimiento de las distancias entre los diferentes puntos del mapa así como la seguridad en la mar, los bajíos, los vientos y otros fenómenos naturales que determinaban decisivamente la navegación. Los responsables de estos avances fueron unos audaces marineros que llegaron a explorar las zonas fronterizas del mundo limitadas por el océano. Uno de los más atrevidos fue el cartaginés Hanón.

Hanón

Hanón era un nombre común en la antigua Cartago. Gracias a los estudios prosopográficos de Klaus Geus sabemos que hubo nada menos que treinta y tres ilustres portadores de tal nombre, lo que hace particularmente difícil identificar al navegante entre todas aquellas personas que llevaban el mismo nombre[150]. Se cuestiona si era —como a veces se presupone— hijo del famoso estadista Amílcar, que murió en el año 480 a. C. en la desafortunada batalla de Hímera en Sicilia[151]. En cualquier caso, Hanón es mencionado como *basileus* en un relato de viaje que se conservaba en Cartago *(Periplus),* nuestra principal fuente de información tanto para su persona como para su viaje de exploración colonial, lo que demuestra que fue un alto dignatario de la República

cartaginesa. Por desgracia la literatura antigua no nos ofrece más pistas sobre este tema. Parece seguro que a Hanón se le encomendó navegar a lo largo de las rutas marítimas de la costa africana al mismo tiempo que a su compatriota Himilcón se le encargó la tarea de explorar la ruta atlántica europea, tal y como señala Plinio[152]. Estas expediciones marítimas tuvieron lugar, probablemente, entre finales del siglo VI y el primer tercio del V a. C., siendo imposible una datación más exacta. Pero a diferencia del viaje de Himilcón, destinado a la exploración de flujos comerciales, el proyecto de Hanón fue más ambicioso. Equipado con sesenta barcos y treinta mil personas a bordo, tanto hombres como mujeres, se dice que su aspiración era realizar una serie de asentamientos coloniales a gran escala, como indican las primeras líneas de su *Periplus*[153]. Las cifras transmitidas son, sin lugar a dudas, bastante exageradas, ya que la capacidad de carga de los buques de su época era solo podía transportar una parte de las personas mencionadas. El texto informa además de que en el transcurso de esta expedición se establecieron algunas colonias en el litoral norteafricano más allá del estrecho de Gibraltar y que finalmente se emprendió un viaje exploratorio hacia el sur a lo largo de la costa de África occidental, durante el cual probablemente la expedición llegó hasta el golfo de Guinea. El *Periplus* de Hanón contenía información relativa a su viaje. Fue depositado en el distrito del templo de Baal Hammon en Cartago mediante una inscripción, de la que más tarde los griegos harían una copia que se ha conservado hasta nosotros. Es posible que las dudosas cifras sobre los participantes en la expedición provinieran de un error cometido por los traductores.

No obstante, la expedición de Hanón no fue el primer gran viaje realizado a lo largo del litoral africano, pues, como informa Heródoto, ya se había producido la circunnavegación del continente bajo el reinado del faraón Necao II. Sus artífices fueron unos experimentados marineros fenicios que partieron del mar

Rojo a principios del siglo VI a. C., que tras navegar por la costa de África Oriental, rodearon el extremo sur de África para luego llegar a través de la costa occidental del continente hasta el estrecho de Gibraltar, desde donde cruzaron el mar Mediterráneo hasta alcanzar las costas de Egipto, donde habían iniciado el viaje.

Podemos deducir la ruta del legendario viaje cartaginés a través del texto conservado del *Periplus* de Hanón, que por desgracia solo toma en consideración el viaje de ida. Poco después de superar el estrecho de Gibraltar, fundó el asentamiento de Timiaterio, desde donde continuó navegando hacia el cabo Solunte. La localización exacta de las colonias de Cariconticos, Gite, Acra, Melita y Arambis es solo una conjetura, aunque es posible que estos enclaves se encontraran al norte del río Lixo. En esta área Hanón se detuvo un poco más de tiempo para descansar e iniciar relaciones amistosas con las tribus bereberes de la zona. Más tarde, el viaje prosiguió hacia el sureste, llegando finalmente a una isla donde se estableció un asentamiento llamado Cerne, el emporio cartaginés más meridional. Según Hanón, la ruta desde Cerne hasta el estrecho de Gibraltar medía aproximadamente la misma distancia que desde allí hasta Cartago. Desde esta nueva base de aprovisionamiento, se realizaron otros dos viajes de exploración. Uno de ellos tuvo como objetivo la desembocadura del río Senegal, donde tropezaron con lugareños hostiles. La segunda expedición duró más tiempo y llevó a Hanón hasta más allá de Cabo Verde, primero hacia el sur y luego hacia el este. Al cabo de cuatro semanas desde que Hanón llegara a lo que probablemente fuera la costa nigeriana, se le agotaron los suministros, por lo que tuvo que emprender su viaje de regreso[154].

Piteas

Podemos suponer que Piteas procedía de la colonia griega de Masilia, situada en la desembocadura del Ródano. Era un comerciante y marinero que realizó su viaje (quizás fueron varios) a principios del siglo IV a. C. No se sabe si en su ruta por el Atlántico circunnavegó primero la península Ibérica tras cruzar el estrecho de Gibraltar, o si partió desde la costa atlántica gala, a la que podría haber llegado a través de los ríos Aude y Garona. En todo caso, navegó por la desembocadura del río Loira y atravesó la costa bretona hasta Cornualles, desde donde alcanzó las islas Hébridas transitando por el Canal del Norte. No se puede determinar con certeza ni el punto final ni la extensión concreta del viaje oceánico de Piteas. Estrabón afirma que llegó a los países «cercanos a la zona helada»; en otro pasaje se dice que su destino más lejano fue la isla de Tule, que se encontraba a seis jornadas de viaje al norte de las islas británicas. Tule podría haber sido Noruega o incluso Islandia, dependiendo de si las dos citas se refieren al mismo lugar o si la primera de ellas es más bien de carácter general. Si nos basamos en Tácito, también podrían haber sido las islas Shetland. Es posible que en su camino de regreso desde Tule, Piteas llegara al norte de Frisia y a la región costera danesa. En todo caso, no hay duda de que Piteas navegó por estas regiones del norte de Europa, extrañas para la perspectiva mediterránea, y que finalmente también presentó un informe al respecto.

Piteas fue el primero en registrar las mareas, desconocidas hasta entonces por los habitantes del Mediterráneo, y trató de explicar la formación del flujo y el reflujo del mar como un efecto de las fases de la luna. Además, se familiarizó con los métodos utilizados en Britania para la extracción y el comercio del estaño: sus fases de explotación, su procesamiento técnico en lingotes fundidos, su transporte y su posterior carga mediante una presa hacia la isla de Ictis (Cornualles), donde los comerciantes extranjeros lo adquirían y lo distribuían a una serie de mercados

receptores. Desde el mar, Piteas calculó el perímetro de las costas británicas. Fue capaz de estimar con una precisión asombrosa la distancia desde el extremo norte de Escocia hasta su ciudad natal, Masilia. También pudo observar los grandes bloques de hielo flotante al norte de Tule y los fenómenos naturales de la aurora boreal y el sol de medianoche, los cuales debieron ser muy impactantes para un griego mediterráneo.

Nearco

Tan desconocido como el mar del Norte era el Océano, que se extendía más allá del Imperio aqueménida y rodeaba la periferia del mundo habitado según los conceptos por entonces aceptados. Su circunnavegación siempre estaba acompañada de grandes riesgos e incertidumbres. En la fase final de su campaña asiática, Alejandro Magno quiso descifrar sus secretos, y existían muchas razones para ello. Estos conocimientos podrían ser útiles para mejorar el acceso a los territorios indios recientemente adquiridos; también se esperaba asegurar la ruta hacia Arabia —el próximo proyecto de conquista— mediante el control de las estaciones marítimas del Océano. Tampoco hay que menospreciar la curiosidad del propio Alejandro por explorar las regiones fronterizas del mundo, lo que desempeñará un papel fundamental en el viaje oceánico de su compañero Nearco.

En la fase final de su expedición a la India, el ejército y los barcos llegaron a la desembocadura del río Indo al sur de Patala en el verano del año 325 a. C. Alejandro decidió navegar por los estuarios del Indo hasta desembocar en el propio Océano. Zarpó con algunos barcos hasta llegar a una isla situada un poco más adelante, con la idea de internarse en la profundidad del mar hasta no avistar la tierra. Como también hizo al cruzar el Helesponto (334 a. C.), dedicó un sacrificio en honor a Poseidón arro-

jando vasijas de oro a las aguas. Alejandro pensaba haber alcanzado el fin del mundo.

La expedición al océano Índico no fue una empresa aislada, sino que estaba relacionada con la superación de otros límites y fronteras que ya se habían acometido con anterioridad. De hecho, la navegación oceánica pretendía, en cierto modo, culminar este anhelo explorador. Del mismo modo que Alejandro había conseguido desplazarse hasta el Danubio y cruzar su legendario cauce (335 a. C.), y más tarde fundar la ciudad de Alejandría Escate tras la conquista de Sogdiana (situada en los márgenes de las estepas asiáticas), la travesía marítima del Océano le proporcionaría la certeza de haber superado unos límites de dimensiones universales, culminando así una hazaña digna del propio Heracles.

Tan sensacional como el regreso de Alejandro desde el interior de Asia fue el viaje de Nearco por el océano Índico, hasta entonces desconocido en su mayor parte. Mientras Nearco, el almirante de la flota, esperaba vientos favorables del monzón —tuvo que aguardar casi tres meses hasta que finalmente pudo acometer su azarosa travesía[155]—, Alejandro emprendió en septiembre de 325 el regreso a Occidente a través de Gedrosia[156]. Se pensaba en una operación combinada, terrestre y marítima a la par, como ya se hiciera en el Danubio, Fenicia, Egipto y el Indo. Pero a diferencia de estas ocasiones anteriores, el itinerario escogido por Alejandro resultaría mucho más arriesgado. Los conocimientos de las rutas de navegación del océano Índico eran deficientes y el camino por tierra entrañaba un peligro incalculable.

Gedrosia, la región que había que atravesar, era conocida como una de las tierras más inhóspitas del mundo. Constituía una vasta extensión yerma, despoblada y desprovista de todo tipo de civilización. Las necesidades logísticas para el avituallamiento de agua y alimentos eran enormes. Sus tropas[157] alcanzaron el río Arabio. El resto de las unidades bajo el mando de Hefestión llegó

después para cubrir el avance de la vanguardia de Alejandro. A continuación, se excavaron pozos a poca distancia de la costa a fin de asegurar el agua para el abastecimiento de la marinería[158].

Desde Rambacia comenzó la marcha por el desierto[159]. Poco después empezaron a agotarse las provisiones. Durante semanas las columnas de Alejandro siguieron una marcha bajo condiciones climáticas extremas que hundieron la moral de la tropa. Los hombres y los animales luchaban por la mera supervivencia. Las vacilaciones y los desvíos en el itinerario obedecieron al desconocimiento de la región. El camino en paralelo a la costa demostró ser intransitable a causa de su inhumana dureza, así que hubo que internarse tierra adentro. Con ello quedaba completamente interrumpida la comunicación con la flota de Nearco, que navegaba a la deriva por el océano Índico en dirección oeste. En adelante, ambas formaciones perdieron todo contacto. Cada una vagaba sin rumbo: Nearco con sus barcos en el océano Índico y Alejandro con sus tropas en el desierto. La cifra de bajas aumentaba de forma imparable. El resto avanzó a duras penas con Alejandro entre las arenas y las dunas. El destino de los supervivientes pendía de un hilo[160].

Alejandro no sólo había subestimado la influencia del medio natural sobre sus hombres y los animales, sino que calculó mal las dificultades de esta empresa. Poco faltó para que la inclemencia de esta región le derrotara. Pero, al final, logró sobrevivir a esta sobrecogedora marcha con aproximadamente la mitad de las tropas que la emprendieron[161]. Cuando a finales del año 325 a. C. se alcanzó Pura, el ejército de Alejandro era una sombra de sí mismo[162]. Sus soldados, totalmente desfallecidos y enfermos, necesitaban curas y convalecencias. Los enormes esfuerzos físicos afrontados habían dejado huellas visibles en todos ellos. Sin embargo, las fatigas no terminaron allí, pues aún tenían ante sí un considerable tramo del camino. Como las comunicaciones con la

flota habían quedado rotas desde hacía tiempo, Alejandro no albergaba esperanzas de volver a ver sus barcos.

El triste balance de las operaciones de los últimos meses mejoró sustancialmente gracias a la repentina aparición de la flota de Nearco, que se creía perdida, en el estrecho de Ormuz, a poca distancia del cabo Maceta. Tal y como había sucedido con las tropas terrestres, las unidades desplazadas por mar habían tenido que soportar tremendas fatigas. Acosados por la acuciante falta de agua y comida, además de por la desorientación, el destino de la navegación estuvo constantemente al borde del abismo. Solo la constancia de Nearco, que actuó contra la opinión de Onesícrito[163], partidario de circunnavegar Arabia, hizo que los barcos mantuvieran su curso hacia el golfo Pérsico hasta que finalmente arribaron allá. Por pura casualidad, algunos marineros que se adentraron tierra adentro en busca de provisiones se enteraron de que el ejército de Alejandro se encontraba sólo a unos días de marcha del estacionamiento de la flota. A la cabeza de una avanzadilla, Nearco se presentó de improviso en el campamento del rey, que, según se dice, se alegró más de la salvación de la flota que de toda la conquista de Asia. En cualquier caso, el reencuentro fue festejado con sacrificios y juegos atléticos en acción de gracias[164].

9. Fenicios y griegos en el Occidente

Cartago

> *Érase en Megara, arrabal de Cartago, en los jardines de Hamílcar (…). Las cocinas se levantaban entre un grupo de higueras; un bosque de sicomoros llegaba hasta una gran masa de árboles y arbustos donde resplandecían las granadas, entre las manchas blancas de los algodoneros; las parras cargadas de racimos subían hasta la copa de los pinos; un vergel de rosas embalsamaba el aire bajo los plátanos; de trecho en trecho, sobre el verde musgo, balanceaban su esbelto tallo los blancos lirios; los senderos estaban tapizados por negra arena*

mezclada con polvo de coral, y en el centro del jardín los cipreses de un extremo a otro formaban una doble columnata de verdes obeliscos.

Gustave Flaubert, *Salambó*

Aquel que, viniendo en barco al atardecer desde el noreste, entre en la bahía de Túnez, gire en dirección a Sidi Bou Said y pise tierra firme africana frente a la colina de St. Monique, en mitad del territorio de la antigua Cartago, será testigo de un espectáculo sobrecogedor. Verá que los contornos del cielo, la tierra y el agua se difuminan cada vez más, hasta que el juego de los elementos parece disolverse en un plateado paisaje de ensueño, inundado por el resplandor rojizo del final del día. Si se pone pie en la orilla rocosa de la costa, uno se encontrará recibido enseguida por una aromática vegetación. El recién llegado se siente feliz de haber ido a parar a aquel lugar. Posiblemente los primeros colonos procedentes del Mediterráneo oriental que, tras un viaje largo y dificultoso, pisaron tierra firme en este sitio, se vieron abrumados por similares impresiones[165]. El asentamiento que construyeron, en torno a un magnífico puerto natural, en medio del territorio enemigo, fue convirtiéndose poco a poco en una populosa ciudad, plena de complejidad, bienestar y envuelta en secretos. Para describir a sus habitantes se recurre siempre a superlativos, pero su verdadera esencia queda tanto más oculta cuantos más estereotipos es preciso usar para caracterizar la realidad. Desde el principio, Cartago se presenta como la síntesis de tres continentes. Surgida de Asia, anclada en África, miraba hacia Europa para expandirse por ella. La ciudad nunca se mantuvo encerrada, siempre osciló entre la tierra y el mar, siempre vaciló entre la autosuficiencia y la apertura.



1. Recreación de la vieja Cartago*

Cartago fue reducida a cenizas en el año 146 a. C.[166]. Imposibilitada por su destrucción de manifestarse directamente, porque su propia memoria escrita se perdió de manera irremisible, tanto lo bueno como lo malo que se podía contar de la enigmática ciudad procede de fuentes ajenas. Ya sus contactos con los helenos de la Magna Grecia y Sicilia llamaron la atención del mundo cultural griego sobre la más importante base fenicia de Occidente. Debido a su posterior enfrentamiento con Roma, de gran relevancia para el futuro de la historia universal, Cartago ganará fama, pero fueron principalmente voces críticas, la mayor parte de las veces hostiles, las que determinaron su percepción desde el exterior. Basta con recordar aquí al mercader cartaginés Hanón, malignamente descrito en su obra *Poenulus* por el comediógrafo romano Plauto, que lo convierte en caricatura de la mezquindad y la codicia[167]. Todavía hoy resuena el desesperado suspiro de Flaubert por lo poco que se sabe sobre la auténtica Cartago. Las experiencias del creador de *Salambó,* que trató de abrirse paso hasta la Cartago genuina mediante una ingeniosa interpretación

de los escasos testimonios disponibles, son sin duda familiares para todo aquel que se haya dedicado a esta materia[168]. Sin embargo, lo que al artista Flaubert le estaba permitido —a saber, rellenar en caso necesario las lagunas de las fuentes antiguas con ayuda de su imaginación y completar así un colorido retablo que da a su novela, por otra parte una de las más leídas del siglo XIX, la deseada vitalidad—, le está vedado al historiador. Al contrario que el novelista, que, muy al gusto de su época, viste a Cartago con un manto tejido con el exotismo y la magia del Oriente, aquél debe indagar los orígenes, observar la evolución y analizar las consecuencias rastreables de los acontecimientos. Por eso se ve obligado a remontarse a la *arché,* a los inicios y presupuestos de los hechos históricos y, enlazando con ellos, a elaborar reconstrucciones e interpretaciones.

En casi ninguna otra ciudad, el mar y la tierra se conectaban de manera tan precisa como en Cartago. El mar era su elemento natural, y la flota su arteria vital. Mediante la vía marítima llegaban desde lugares muy lejanos personas, mercancías e ideas a este punto de encuentro en el centro del Mediterráneo. Allí, las materias primas se transformaban en manufacturas y se abrían de manera planificada los territorios circundantes a la explotación agrícola[169]. Cartago era un foco de atracción para las novedades del mundo del arte, la arquitectura y la artesanía. Además, el carácter marítimo de la ciudad favoreció su apertura en todas direcciones. Así fue como la cultura griega logró establecerse en Cartago antes de poder echar raíces en Roma. La recepción de los últimos avances de todos los ámbitos de la ciencia y la técnica ofreció a Cartago una ventaja respecto a sus vecinos[170]. Renombrados intelectuales griegos del siglo IV a. C. valoraron altamente su sistema político, en el que observaron una lograda mezcla de cálculo y éxito. Incluso el propio Aristóteles lo confirma al exponer las ventajas de las leyes cartaginesas y ponerlas a la par que las de Esparta[171]. También Eratóstenes elogiará las ventajas

de este enclave norteafricano. No sorprende que Cartago se convirtiera en punto de atracción para diferentes grupos étnicos procedentes de todos los confines del mundo mediterráneo. Mercenarios de Grecia, Italia, Galia, Hispania y el norte de África reforzaron las filas de las milicias ciudadanas, ya que dado el relativamente reducido potencial demográfico de Cartago, era necesario adquirir tropas procedentes del exterior[172] para mantener su posición de dominio en el Mediterráneo occidental.

Si se contempla la orientación marítima de Cartago, visible mediante el relato de Heródoto de la batalla en el mar de Cerdeña (Alalia)[173] y las numerosas factorías a lo largo de las costas del Mediterráneo occidental, se puede constatar la relevancia del mar como escenario de una de las más importantes talasocracias (potencias navales) de la Antigüedad. Por esta razón se tiende a subestimar la importancia del territorio africano para el ulterior desarrollo de la ciudad. No obstante, fueron los dos elementos, el terrestre y el acuático, los que de forma conjunta y desde el principio determinaron el destino de la ciudad. Desde su fundación en el siglo VIII a. C., quedó de manifiesto esta realidad. Por un lado, el primer asentamiento —resultado de una expedición marítima— se diferenciaba de otras bases fenicias similares, como el anteriormente señalado asentamiento de Toscanos, cerca de Málaga[174]. Por otro, la «Ciudad Nueva» se estableció como una colonia agraria, abierta al comercio y a la explotación del entorno, de manera parecida a una *apoikía* griega. La febril y próspera ciudad se asemejaba más a una *polis* que a una típica factoría fenicia, y sin embargo asumió ambas funciones al mismo tiempo. Esta doble orientación como potencia terrestre y naval marcará de forma decisiva su futuro[175].

Aunque el mar sirvió como plataforma para su expansión inicial, surgieron también importantes puntos de convergencia con las tierras circundantes, lo que promovió la integración de las cercanas regiones norteafricanas en el desarrollo político de esta

emergente comunidad. El inicio del proceso de expansión puede observarse ya desde mediados del siglo V a. C., cuando los cartagineses decidieron conquistar las tierras fronterizas vecinas mediante la suspensión del pago de tributos a los nativos libios. Cartago impulsó la explotación agrícola de las parcelas más fértiles del norte de África, introduciendo nuevas plantas y mejorando los métodos tradicionales de producción. Al poco tiempo las tierras situadas en los alrededores de Cartago, cercanas a la península del cabo Bon, se perfilarán como los terrenos de cultivo más productivos de su época[176]. En este contexto, hay que resaltar que el primer tratado sobre la agricultura no es de procedencia romana, como quizás hubiera cabido suponer debido a la destacada importancia de la agricultura en la sociedad romana, sino que fue escrito por el cartaginés Magón[177].

Las adquisiciones africanas de Cartago fueron obra de una aristocracia terrateniente que así ampliaba y consolidaba notablemente sus recursos de poder. En paralelo, la actividad de los cartagineses en ultramar experimentó un claro fortalecimiento, como se puede advertir a través de la fundación de numerosas colonias en Malta, Sicilia, Pantelaria, Córcega, Cerdeña, Ibiza y a lo largo de la costa norteafricana e ibérica. Una creciente actividad mercantil hizo que la ciudad se convirtiera en uno de los focos comerciales más importantes del mundo antiguo.

La base del predominio económico cartaginés eran la exportación de los excedentes producidos en el norte de África y la intensificación del tráfico ultramarino[178]. La formación de un imperio marítimo significó un crecimiento de las expectativas de beneficio, con lo que aumentaron las posibilidades de convertir la pujanza económica en poderío político. La atención a la demanda itálica y gala y a los mercados sardos y sicilianos abrieron fructíferos campos de acción a la oligarquía cartaginesa. La expectativa de acceder a la explotación directa del potencial agrícola del interior de Sicilia (Henna, Segesta) y al control de sus

puertos (Panormos, Himera, Agrigento, Selinunte, etc.), fueron factores determinantes para que los cartagineses iniciaran la conquista de partes de la codiciada isla. Tras un largo enfrentamiento con Siracusa, Cartago consiguió incorporar la parte occidental de la isla a su ámbito de soberanía[179].

Los audaces viajes de los marinos cartagineses fueron otro importante hito del dominio marítimo de Cartago. En estas expediciones, sus embarcaciones surcaron los mares en busca de metales preciosos (cobre, estaño) llegando hasta las costas británicas (viaje de Himilcón)[180], e incluso alcanzando África central (viaje de Hanón)[181]. El abundante oro del golfo de Guinea fue lo que atrajo a los cartagineses y les movió a intensificar un floreciente intercambio comercial con varias regiones del interior del continente africano. Innumerables caravanas, cargadas con el oro y otros metales preciosos del África central, atravesaron el Sáhara aumentando la ya proverbial riqueza de la metrópoli norteafricana.

Alalia

En los capítulos 163 a 167 de su primer libro, el historiador griego Heródoto narra el destino de los foceos, asentados en el Asia Menor. Menciona sus audaces viajes hacia el oeste, en cuyo transcurso establecieron estrechas relaciones con los tartesios del sur de Hispania. También fundaron la colonia de Alalia en Córcega siguiendo un oráculo de Apolo en torno a 560 a. C. Heródoto recalca su amor a la libertad. Fueron, junto a los habitantes de Teos, los únicos griegos jónicos que prefirieron abandonar su patria para sustraerse de la opresión del Imperio persa. La emigración masiva de los foceos a Alalia tuvo consecuencias de gran alcance: debido a sus rapiñas, los etruscos de Caere se aliaron con los cartagineses y les presentaron una batalla en el mar Sardo.

Según Heródoto se enfrentaron (en torno a 540 a. C.) alrededor de 180 buques. Fue la mayor contienda naval habida hasta entonces en el Mediterráneo occidental. Los foceos consiguieron una victoria pírrica: ganaron la batalla, pero perdieron la guerra, pues sus bajas fueron considerables. Los prisioneros griegos capturados por los etruscos fueron lapidados; los supervivientes se trasladaron al sur de Italia (Regio), donde más adelante fundaron una nueva colonia, que llevó el nombre de Hyele (Elea o Velia). Allí encontraron los foceos su nueva y definitiva patria[182].

La narración de los acontecimientos relacionados con la odisea de los foceos ofrece puntos de referencia para la reconstrucción de la situación política de la región ubicada más allá de la Magna Grecia y Sicilia, los dos centros de la presencia griega en Occidente. Por primera vez se menciona aquí a los cartagineses[183], y algo parecido puede decirse sobre los etruscos. El informe de Heródoto relativo a los etruscos puede sumarse a otras fuentes que también dan fe de la unión entre etruscos y cartagineses[184], como las láminas bilingües de Pyrgi o el testimonio de Aristóteles[185]. Sin embargo, el texto de Heródoto no logra aclarar todas las preguntas que se plantean sobre esta cuestión. No obstante, esta falta de información no puede achacársele a Heródoto, cuya intención era informar sobre el conflicto entre los jonios y los persas, por lo que el excurso sobre los foceos suponía tan solo un episodio. En consecuencia, debemos complementar nuestro conocimiento sobre estos acontecimientos a través de otras fuentes. No se puede descartar que Masilia se movilizara al enterarse del destino de sus compatriotas foceos[186], pero Heródoto guarda silencio al respeto. Sin embargo, existen otros textos que sí indican la implicación de Masilia en el conflicto. Según Antíoco de Siracusa[187], los griegos fracasaron en su empresa. También se afirma que tanto Córcega como Masilia y Velia fueron los lugares de acogida para los foceos. Tucídides constata una victoria naval de la Masilia focea sobre los cartagineses que podría com-

plementar el texto de Heródoto[188]. Esta perspectiva se amplía con una nota de Pausanias en la que añade que los masaliotas, tras su éxito, dedicaron en Delfos una ofrenda con motivo de su victoria[189]. Finalmente, también Pompeyo Trogo nos habla de una victoria masaliota sobre los cartagineses[190].

Estos textos que parecen ampliar las notas de Heródoto se revelan como problemáticos, ya que junto a algunas similitudes existen notables divergencias. Heródoto habla, por ejemplo, de una participación etrusca en la batalla del mar de Cerdeña; en cambio, Tucídides, Pausanias y Pompeyo Trogo registran solamente una victoria de los masaliotas sobre los cartagineses. Mientras que para Heródoto el resultado de la contienda no queda claro (victoria cadmea), para Antíoco los griegos fueron derrotados. ¿Qué conclusiones podemos sacar de estos relatos contradictorios? O bien la tradición posterior a Heródoto no tiene nada que ver con los acontecimientos en torno a Alalia (y por tanto los hechos transmitidos por Tucídides, Pausanias y Pompeyo Trogo tratan sobre otros conflictos), o bien todos estos textos hablan de los mismos hechos pero desde perspectivas diferentes.

Esta última suposición podría ser corroborada por las siguientes observaciones: no encontramos ninguna visión de los acontecimientos desde el punto de vista etrusco, pero sí se observa una tendencia favorable a la visión griega oriental. Esta perspectiva se hace tangible en el texto de Heródoto, quien, siguiendo una fuente focea, da una importancia marginal a los cartagineses y otorga a los etruscos el papel central. Además, hay que tener en cuenta las simpatías de Heródoto por los foceos. Es posible que esta sea la razón por la que su relato se centre en su odisea desde Asia Menor hasta Italia, pasando por Córcega, descuidando un posible protagonismo de los masaliotas. Tucídides, por otra parte, narra estos acontecimientos desde una perspectiva diferente. En la introducción a la historia de la Guerra del Peloponeso hace balance de las grandes hazañas dignas de mención previas al de-

sarrollo del poder marítimo ateniense, e incluye en este contexto el éxito de los masaliotas frente a Cartago, una victoria que quedó glorificada a los ojos del público griego a través de la erección de un monumento representativo en Delfos. Para Tucídides esta victoria marítima resultó ser una acción memorable, pero no encontró necesario ocuparse de los asuntos foceos.

Frente a esta transmisión de textos incoherentes, hay que cuestionarse qué clase de vínculos unen a los autores examinados. Por un lado, sabemos que los eventos tuvieron lugar más o menos al mismo tiempo. La datación de la batalla que ofrece Tucídides —en la época de Polícrates de Samos y Cambises— parece sugerirlo. También existe conformidad sobre las causas del conflicto: la llegada masiva de los foceos de Asia Menor y la piratería que estos ejercieron en la zona. Además, a pesar de las diferentes valoraciones sobre el destino de los foceos, hay un consenso acerca del resultado del conflicto, ya que la batalla en el mar de Cerdeña marcó el comienzo de la expansión marítima de Cartago. Los primeros indicios de la presencia cartaginesa en Ibiza datan del último tercio del siglo VI a. C., y la importancia de la isla aumentó considerablemente después de la eliminación de la piratería focea[191]. Algo parecido puede decirse también de Cerdeña: lo que al principio había constituido una etapa de la colonización fenicio-oriental se transformará a partir de finales del siglo VI a. C. en una fase de expansión comercial cartaginesa.

A primera vista, Alalia experimentó un retroceso tras la batalla en el mar Sardo, y la emigración a Velia y Masilia significó el fin de la *polis* griega[192]. ¿Pero llegó con esto también el final de la presencia griega en Córcega? Parece ser que en Alalia perduró un estrato social dirigente esencialmente autóctono, en el que se integraron elementos griegos y etruscos. Aquí son evidentes las semejanzas con otros lugares que fueron objeto de una aculturación focea, por ejemplo Ampurias, donde también coexistieron pobladores ibéricos y griegos en el mismo ámbito urbano[193].

Antíoco de Siracusa y Pausanias sugieren que algunos foceos llegaron a Masilia huyendo de los persas, lo que podría significar un indicador adicional acerca de la implicación de la ciudad en el conflicto contra etruscos y cartagineses. La casa del tesoro de los masaliotas en Delfos data de esta misma época, lo que es una señal de prosperidad. En el último tercio del siglo VI a. C. se amplió el territorio de Masilia. También se intensificó la actividad agrícola, probablemente debido al aumento de la población. Los refugiados llegados de Alalia podrían haber sido la causa de esta evolución.[194] Una consecuencia directa de la batalla en el mar de Cerdeña fue la fundación de Elea (Velia) en la costa lucana, cerca de Posidonia, en una región denominada a veces la Italia masaliótica. Posidonia acuñaba monedas según el modelo de Velia, y los productos artesanales de ambas ciudades se parecen mucho. Según las investigaciones de Jean Paul Morel, el intercambio de mercancías en el triángulo formado por Masilia, Velia y Posidonia experimentó una notable intensificación a partir del siglo V a. C.[195].

Los estudiosos de la Antigüedad han tratado de un modo diverso los procesos relacionados con Alalia y sus consecuencias. Para algunos, la disputa en cuestión fue simplemente un episodio de escasa importancia con apenas consecuencias significativas. La mayoría, sin embargo, ve una disminución de la influencia griega en Occidente y una subdivisión del área disputada en un bloque de poder cartaginés y etrusco como consecuencia directa de la batalla de Alalia. Además, debido a la retirada focea de Córcega, se deduce que los cartagineses, para impedir el acceso a la navegación helena, habrían practicado una política de bloqueo en el extremo occidental del Mediterráneo, cerrando el estrecho de Gibraltar a la navegación, lo que, aparte de su inviabilidad técnica, no deja de ser una idea carente de verosimilitud.

---

1. Así lo plantea Carl Schmitt —personaje controvertido por su papel nada glorioso en el Estado nacionalsocialista— en su famoso tratado, en el que se analizan tierra y

mar como categorías históricas determinantes (1981) 7, 8.

2. Barceló (2011) 255-260; Schulz (2005) 9-26.

3. Véase capítulo I 3.

4. Véase capítulo I 6.

5. Llach, *Viatge a Ítaca*, Fonomusic 1987.

6. Ruschenbusch (1995) 444 s.

7. Véase capítulo II 2.

8. Von der Lahr (1992) 138-141.

9. Hesíodo, *Trabajos y días* 654-657.

10. Murray (1982) 81-102; Tausend (1992) 212.

11. Sobre las consecuencias de la Guerra del Peloponeso, véase Lévy (1976); véase también capítulo V 3.1.

12. Heródoto 2, 167. Trad. de C. Schrader.

13. Barceló, Hernández de la Fuente (2014) 82-91.

14. Austin, Vidal-Naquet (1984) 39-43.

15. Vernant (1982) 72-74.

16. Heródoto 1, 153. Trad. de C. Schrader.

17. Barceló, Hernández de la Fuente (2014) 65-70.

18. Ober (2016) 49-79.

19. Ruschenbusch (1995) 436-439.

20. Tucídides 1, 10, 2. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

21. Véase capítulo IV 4.1.

22. Véase capítulo II 3; VI 3.3 y 3.4.

23. Barceló, Hernández de la Fuente (2014) 139-142.

24. Jacoby, *FGrHist* 70, Hecateo F 42.

25. Barceló (2013) 605-628.

26. Estrabón 3, 4, 2.

27. Niemeyer (1980) 165-185.

28. Ferrer Albelda, García Fernández (2007) 653-667.

29. Heródoto 1, 153.

30. Tucídides 2, 37-41.

31. Heródoto 8, 61, 1-2. Trad. de C. Schrader.

32. Véase capítulo V 2.1.

33. Estrabón 14, 1, 25. Trad. de M. P. de Hoz.

34. Heráclito, *Fragmento* 112. Trad. de R. Mondolfo.

35. Heráclito, *Fragmento* 113. Trad. de R. Mondolfo.

36. Véase capítulo IV 2.

37. Heródoto 1, 30; Véase capítulo IV 3.1.

38. Tucídides 2, 40 f. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

39. Platón, *Timeo* 35 b; 36 d.

40. Jenofonte, *Helénicas* 4, 2, 11.

41. Demóstenes, *Cartas* 49, 22.

42. Aristóteles, *Política* 1330 b.

43. Barceló, Hernández de la Fuente (2014) 91-96.

44. Demóstenes, *Primera Filípica* 4, 26; 35.

45. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 56-58.

46. Platón, *Fedro*, 230 d. Trad. de E. Lledó Íñigo.

47. Aristófanes, *Acarnienses* 28 ss. Trad. de L. Gil Fernández.

48. Austin, Vidal-Naquet (1984) 43-45.

49. Tucídides 1, 24 ss.

50. Aristófanes, *Lisístrata* 575-587. Trad. de L. Gil Fernández

51. Plutarco, *Lisandro* 18.

52. Uno de los mejores ejemplos es el himno que los atenienses le dedicaron al potentado helenístico Demetrio Poliorcetes; véase Chaniotis (2019) 50-60.

53. Chaniotis (2019) 71-90.

54. Plutarco, *Moralia* 841 f. Trad. de M. Valverde Sánchez, H. Rodríguez Somolinos y C. Alcalde Martín.

55. Sobre la incidencia de los sistemas de gobierno monárquicos en el mundo heleno, véase Chaniotis (2019) 103-144.

56. Schmitt (1981) 29.

57. Heródoto 4, 152, 1-3.

58. Véase capítulo I 4.1.

59. Heródoto 4, 196, 1 f. Trad. de C. Schrader.

60. Tucídides 1, 142, 9. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

61. Demóstenes, *Contra Lacrito* 10-13.

62. Boardman (1981) 191-314.

63. Sobre la colonización fenicia: Niemeyer (1989); Lancel (1992); Blázquez, Alvar, G. Wagner (1999) 451-509; véase también capítulo I 9.1.

64. Austin, Vidal-Naquet (1984) 50-57.

65. Meiggs, Lewis (1969) 5, L. 23 ss.

66. Leschhorn (1984).

67. Murray (1982) 145.

68. Heródoto 1, 163.

69. Sobre el estado actual de la investigación en Tarteso, véase Campos, Alvar (2013).

70. Koch (1974) 9-101; Niemeyer (1984) 6 s.

71. Véase capítulo I 2.

72. Aubet (1982) 311-330.

73. Barceló (2013) 611-622.

74. Anacreonte, *Fragmento* 8; Heródoto 1, 163; 4, 152.

75. Koch (1974) 103-138.

76. Sobre Argantonio, véase Heródoto 1, 163.

77. Barceló (1988) 144-151.

78. Clauss (2012) 137-161.

79. Heródoto 2, 178. Trad. de C. Schrader.

80. Hahn (2000) 9-13; Barceló (2011) 255-273.

81. Arriano 7, 2, 2-5; Plutarco, *Alejandro* 49, 8; 64; 65, 1-8.

82. Arriano 7, 2, 4; Plutarco, *Alejandro* 65, 2-8; Hahn (2000) 99 s.

83. Sobre la etnografía de la Italia antigua, ver Pallotino (1987) 68-137.

84. Kolb (1995) 74-114.

85. Kolb (1995) 119-135.

86. Alföldy (2011) 15-59.

87. Roldán Hervás (1995) 67-74.

88. Heuss (1971) 42-48.

89. Roldán Hervás (1995) 91-96.

90. Heuss (1971 42-61; Bleicken (1975) 152-171.

91. Heuss (1971) 61-66; Bleicken (1975) 197-211.

92. Ladewig (2014) 23-45.

93. Beike (1990) 113-125.

94. Roldán Hervás (1995) 111-146. Véase capítulo V 3. 2; 4; 6. 3.

95. Polibio 1, 3, 3. Trad. de M. Balasch.

96. Kolb (1995) 175-249.

97. Alföldy (2011) 85-117.

98. Véase capítulo II 6. 4.

99. Sobre la fase final de la República romana, véase Roldán Hervás (1995) 199-254.

100. Heuss (1971) 272-289; Roldán Hervás (1995) 261-281.

101. Kolb (1995) 330-392; véase también capítulo VI 5.

102. Juvenal, 10. *Sátira* 78-81. Trad. de M. Balasch

103. Marcial, *Epigramas* 5, 8. Trad. de A. Ramírez de Verger.

104. Suetonio, *Augusto* 28. Trad. de R. M. Agudo Cubas.

105. Kolb (1995) 568-606.

106. Roldán Hervás (1995) 285-305.

107. Roldán Hervás (1995) 309-322.

108. Roldán Hervás (1995) 325-347.

109. Kolb (1995) 658-662.

110. Beike (1990) 23-31.

111. Schulz (2005) 9-26.

112. Tucídides 1, 3-18; 141-143.

113. Meier (1995) 272-277.

114. Heródoto 1, 163-167.

115. Meister (1997) 134-152.

116. Véase capítulo V 3.1.

117. Barceló (2011) 121-141.

118. Barceló (2011) 163-178.

119. Chaniotis (2019) 43-70.

120. Véase capítulo IV 5.2; sobre el mundo naval romano, véase Ladewig (2014).

121. Plutarco, *Pompeyo* 24; Apiano 92 s.; Dion Casio 36, 20 ss.

122. Veleyo Patérculo 2, 31, 2 s.; Plutarco, *Pompeyo* 25 ss.; Dion Casio 36, 23, 4; 36, 26 s.

123. Christ (2004) 56-65.

124. Veleyo Patérculo 2, 31, 3; Meister (1999) 235-249.

125. Cicerón, *Cartas a Ático* 10, 9, 4.

126. Schulz (2005) 9.

127. Plutarco, *Pompeyo* 26, 5; Apiano 93.

128. Ladewig (2014) 329-350.

129. Heródoto 1, 71 s.

130. Heródoto, 7, 75.

131. Livio 21, 22, 6-9.

132. Bringmann (2001) 369-376.

133. Carcopino (1953) 258-293; Jacob (1988) 199; Vollmer (1990) 121 ss.

134. Este resultado se puede corroborar considerando todas las menciones al río Íber en Polibio. Ocho de los 16 documentos se refieren al Ebro, aunque mencionan circunstancias relacionadas con los acontecimientos de la Segunda Guerra Romano-Cartaginesa (Polibio 3, 35, 39, 76, 95, 97; 4, 28; 10, 6; 11, 32). Los textos restantes son los que hablan sobre el Tratado de Asdrúbal: Polibio 2, 13; 3, 6, 14, 15, 29, 30.

135. Esta circunstancia se reproduce en muchos estudios que no toman en cuenta las condiciones topográficas y las evidencias arqueológicas, como, por ejemplo, el caso de Ruschenbusch (1978) 232 s.; Giovannini (2000) 69-116; Bringmann (2001) 369-376.

136. Hoyos (2003) 80; Barceló (2017) 66-69.

137. Sobre la importancia económica de la nueva fundación, véase Ferrer Maestro (1988/9) 49-51; Cisneros Merino, Santos Yanguas (2003) 322-337.

138. Walbank (1957) 168-172; sobre la imagen de Iberia según Polibio, véase Cruz Andreotti (2003) 185-227; Moret (2003) 279-306.

139. Polibio 2, 13, 7. Trad. de M. Balasch.

140. La idea de que los romanos querían impedir una fusión entre los celtas del norte de Italia y los cartagineses mediante la conclusión del Tratado de Asdrúbal está fuera de lugar. Tales pensamientos son retrospectivos y no eran posibles de imaginar antes de la campaña itálica de Aníbal. Vollmer (1990) 118.

141. Recordemos que los campamentos cartagineses cuya misión era controlar los territorios conquistados, así como defender los intereses económicos púnicos en su zona de dominio, se ubican exclusivamente al sur de una línea que discurre a lo largo del Guadalquivir y del Segura. Véase Chaves Tristán (1990) 613-622.

142. Domínguez Monedero (1986) 601-611.

143. Schwarte (1983) 37-70.

144. Polibio 3, 30, 3. Trad. de M. Balasch.

145. Polibio 3, 21, 1. Trad. de M. Balasch.

146. Livio, 21, 2, 7. En un discurso en defensa de los cartagineses, que precede inmediatamente a la declaración de guerra, Livio, 21, 18, 11-12, expone: «Si a vosotros no os obligan los tratados, si no han sido firmados a instancia de vuestra autoridad y mandato, tampoco el tratado de Asdrúbal, que se firmó sin nuestro conocimiento, puede atarnos».

147. Apiano, *La guerra de Aníbal* 1, 3.

148. Apiano, *Sobre Iberia* 7.

149. Hoyos (2003), 82, parte exactamente de esta suposición: los romanos habrían hecho tan generosa concesión ante la expectativa de que Asdrúbal pasaría años ocupado en la conquista de Hispania hasta el Ebro. Las fuentes no ofrecen ningún punto de apoyo para suponer tal cosa.

150. Geus (1994) 96-129.

151. Véase capítulo IV 6.2.

152. Plinio, *Historia natural* 5, 8.

153. Ameling (1993) 254-257, 267.

154. Sobre la colonización fenicia en el Atlántico, véase Blázquez, Alvar, G. Wagner (1999) 364-370.

155. Para la travesía costera de Nearco, véase Hahn (2000) 247-280.

156. Arriano 6, 21, 1-3; Curcio Rufo 9, 10, 3-4; Diodoro 17, 104, 3; Justino 12, 10, 7; Plutarco, *Alejandro* 66, 3; Seibert (1985) 172-180.

157. Plutarco, *Alejandro* 66, 5; Curcio Rufo 8, 5, 4. Strasburger (1982) 479 sostiene que la cifra de unos 120.000 soldados a disposición de Alejandro en la India es creíble, pero que tras la partida de Crátero y Nearco hubiera emprendido el retorno con unos 70.000 parece a todas luces demasiado.

158. Arriano 6, 21, 3-5; Curcio Rufo 9, 10, 6-7; Diodoro 17, 104, 4-105. Aquí fundó Alejandro una ciudad para afianzar su dominio sobre el delta occidental del In-

do; véase Fraser (1996) 164 ss.

159. Para la travesía del desierto, véase Hahn (2000) 227 ss.; Bosworth (1996) 166-185.

160. Arriano 6, 24, 4-26; Curcio Rufo 9, 10, 8-16; Diodoro 17, 105; 6-8; Plutarco, *Alejandro* 66, 4-6.

161. Strasburger (1982) 480, asume que de los aproximadamente 70.000 hombres iniciales que emprendieron la marcha por el desierto, sobrevivieron al terrible retorno unos 15.000.

162. Arriano 6, 27, 1; Curcio Rufo 9, 10, 18; Diodoro 17, 106, 1; Plutarco, *Alejandro* 66, 7-67.

163. Onesícrito había propuesto navegar hacia el oeste con la flota y así rodear Arabia (Arriano 32, 7-13).

164. Arriano 33, 5-35 8; Curcio Rufo 10, 1, 10-15; Plutarco, *Alejandro* 68, 1. Nearco y sus acompañantes fueron saludados con júbilo (Diodoro 17, 106 4-7) y recibidos con todo lujo (Arriano 36, 3); véase Hahn (2000) 272-279.

165. Polibio 1, 29, 73, 75; Huss (1985) 44-51; Lancel (1992) 49-60.

166. Polibio 38, 19-22; Barceló (2019) 190-197.

167. Cássola (1983) 35-59; Waldherr (2000) 209 ss.

168. Flaubert, Salambó (1862), trad. de Hermenegildo Giner de los Ríos, Alianza, Madrid, 2009.

169. Barceló (2017) 26-31.

170. Huss (1985) 496 ss.

171. Aristóteles, *Política* 2, 11, 1272 b.

172. Ameling (1993) 183-225.

173. Véase capítulo I 9.2.

174. Véase capítulo I 2.

175. Niemeyer (1989) 27-33.

176. Lancel (1992) 290-318.

177. Geus (1994) 192 s.

178. Christ (2003) 24.

179. Warmington (1979) 108-146; Ameling (1993) 44-50.

180. Huss (1985) 75-83. Sobre Himilcón, véase Geus (1994) 157-159. Véase capítulo I 8.

181. Sobre Hanón, véase Geus (1994) 98-105. Véase capítulo I 8.

182. Barceló (1998) 606.

183. Sobre la importancia que tenía Cartago en el siglo VI a. C., véase Warmington (1979) 43-67; Huss (1985) 58-74; Barceló (2017) 26-34.

184. Werner (1973) 241-271, (1974) 263-294.

185. Aristóteles, *Política* 3, 9, 1280 a.

186. Gras (1995) 363-366.

187. Estrabón 6, 1, 1.

188. Tucídides 1, 13; Barceló (1988) 99-104.

189. Pausanias 10, 8, 6; Gras (1987) 166-171.

190. Justino 43, 5.

191. Costa (1994) 75-143.

192. Gras (1985) 394 ss.

193. Domínguez Monedero (1991) 262.

194. Morel (1995) 46 ss.

195. Morel (1992) 20 ss.

CAPÍTULO II

MITO E HISTORIA

En las siguientes páginas se pretenden estudiar, bajo una óptica analítica, los más antiguos testimonios de la cultura helena, condensados en la épica homérica, que nos brindan una primera visión de un lejano y legendario pasado. Las gestas que transcribe Homero, con su increíble riqueza de formas, ofrecen numerosos ejemplos de cómo aquello que sucede en tiempos inmemorables, puede ser recordado y explicado a través del mito. Por un lado, se intentará dilucidar la naturaleza específica de la cosmovisión homérica, sus sorprendentes escenarios, la magia y el encanto de sus personajes, y por otro, el sobrio punto de vista de Hesíodo, en contraste con el enfoque reverencial que da Homero a los eventos pretéritos. En este contexto, la investigación de las relaciones entre los protagonistas homéricos —que incluye a figuras legendarias, a dioses encarnados, escenas cotidianas y gente común— sirve para medir las esferas del mito y de la historia (Circe y Calipso, los cíclopes, los feacios, el escudo de Aquiles, Ítaca) y hacerlas productivas para una comprensión adecuada de la realidad política y social de la era arcaica.

Se trata también de penetrar en las profundidades del mundo homérico, pleno de ensueño, de anhelos, de ideales y realidades como parte de nuestra herencia cultural y como componentes de nuestra memoria histórica. Queremos mostrar cómo todas estas constantes antropológicas pueden explicarse racionalmente, analizando la actitud de personalidades concretas de la época posthomérica (Pisístrato, Alejandro, Escipión Emiliano), así como algunas relevantes proyecciones políticas de la historia griega (el mito democrático ateniense) o una serie de acontecimientos le-

gendarios insertados en el marco referencial de la historia de Roma (la travesía de los Alpes, las consecuencias de la batalla de Cannas o el caso de Numancia). En este contexto, la transformación mitológica de hechos históricos, como estrategia de apropiación del pasado al servicio de la justificación y legitimación del presente, desempeña un papel decisivo (Cincinato, Fabio Máximo, Dido y Eneas).

El último epígrafe de este capítulo está dedicado a analizar la vinculación de los modelos interpretativos de ambas esferas, la mítica y la real, en torno a la imagen del extranjero, más precisamente, en torno a la construcción y percepción del bárbaro. Su objetivo es demostrar en qué condiciones surgen y se solidifican diversos estereotipos cargados de xenofobia y, al mismo tiempo, observar su función histórica, para intentar así abrir una puerta a la comprensión de determinados tópicos antropológicos. Alentamos la esperanza que la recepción imparcial de los casos seleccionados (Oriente y Occidente como dimensiones antitéticas, demonización del enemigo, Roma y los bárbaros) haga que las deformaciones y distorsiones, inherentes a las situaciones expuestas, se reconozcan más claramente, para así poder hacer frente, de manera más diferenciada y sensible, a evoluciones similares que también pueden surgir en nuestro mundo actual, que dista mucho de estar inmunizado frente a todo tipo de prejuicios.

1. El eterno Homero

Mundos homéricos

En comparación con los testimonios de la era micénica y los siglos oscuros, las epopeyas homéricas nos permiten una comprensión mucho más diferenciada de las condiciones políticas, económicas y sociales del período arcaico. Es como si en una ha-

bitación oscura se encendiera de repente la luz, iluminando la parte correspondiente a la historia griega, que brilla ahora con renovado esplendor. Sobre la base de la información proporcionada por Homero, podemos hacer por primera vez una evaluación bien fundada de las fuerzas motrices y las condiciones de vida de las personas que se encuentran en el centro de los episodios narrados. En ellos se ilustran con amplitud épica, no solo sus apariciones públicas, sino también su privacidad, su mundo emocional y sus valores. Dichos personajes se acercan a nosotros, y eso nos afecta indudablemente, ya que nos reconocemos en ellos, a pesar de la gran distancia temporal existente. Esta circunstancia ya puede ser advertida en los primeros versos de la epopeya que aluden a un episodio de la Guerra de Troya. Aquí nos encontramos con un llamamiento extremadamente dramático, referido a una difícil disputa que podría llegar a poner en duda la cohesión de la expedición:

> La cólera canta, oh diosa, del Pélida Aquiles, maldita, que causó a los aqueos incontables dolores, precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros y para todas las aves —y así se cumplía el plan de Zeus—, desde que por primera vez se separaron tras haber reñido el Atrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus[196].

Al comienzo de la *Ilíada,* una obra maestra literaria del arcaísmo griego, nos encontramos frente a la pasión indomable de un famoso guerrero, que se había trasladado a Troya con sus compañeros para adquirir riquezas, fama y gloria inmortal. En la introducción a su epopeya, Homero, su creador, nos habla sobre la ira de un hombre ofendido. ¿Qué precedió a esta situación? Agamenón, líder del ejército heleno que asediaba Troya, había tenido una fuerte disputa con su más renombrado combatiente, Aquiles, debido a la cautiva Briseida. La situación, en la que los dos hombres pelean por una mujer queriendo poseerla, nos es muy familiar. Agamenón arrebató la muchacha a Aquiles y la llevó a su tienda. Pero su autoridad sufrió por este proceder, ya que Aquiles, a partir de ese momento, se negará a seguirlo en el com-

bate, y el comandante en jefe será incapaz de persuadirlo para que reanude la lucha. El estado de ánimo de Aquiles es comprensible. Al apoderarse de la joven, Agamenón impone su preeminencia en el reparto del botín de guerra, y al mismo tiempo, ofende públicamente el honor de un compañero de armas, ya que la muchacha se hallaba previamente en poder de Aquiles, cuando Agamenón forzó su entrega. Éste trató de capear la situación, ofreciendo a su rival un regalo a cambio del rapto de Briseida, nada menos que siete «fortalezas bien habitadas»[197], que Aquiles se negó obstinadamente a aceptar debido a su inquebrantable insistencia en el regreso de la joven cautiva. La reacción de Aquiles, comprensible para nosotros hoy en día, fue difícil de transmitir a sus contemporáneos. El hecho de llegar a rechazar una compensación tan generosa, tan solo por amor herido o por mero sentimentalismo, podría haber causado incomprensión. Ni siquiera el respetado Néstor tuvo éxito al tratar de mediar entre los dos gallos enzarzados en la pelea.

Es difícil llegar a concebir una representación de las pasiones humanas más intensa que la que Homero fue capaz de construir de manera inimitable en su obra épica. El instinto de posesión, la ambición, la vanidad herida, la codicia, el consenso, la conciencia de poder y muchas más emociones son el tema de los versos homéricos, que aún hoy mantienen nuestra atención, ya que siempre tratan sobre asuntos actuales. Como en toda gran literatura cuyo contenido es capaz de inspirarse en los fenómenos antropológicos más básicos, observamos en esta obra reflejos de nuestra propia realidad. Además, no deja de fascinarnos la magia de un mundo lleno de aventuras, maravillas, acciones dramáticas y figuras temerarias, un universo literario donde se manifiestan las diferentes formas del modo de vida griego.

Las primeras noticias que dejan entrever actuaciones en la esfera pública y a la par hacen referencia al embrionario pensamiento político heleno —aparte de la evidencia arqueológica[198]

— se las debemos a Homero, cuyo legado épico constituye un inmenso archivo de vivas y sugerentes imágenes, situaciones y realidades diversas, compaginables y contradictorias al mismo tiempo, y nada fáciles de interpretar. Al aproximarnos a su monumental obra nos adentramos en los inicios de la tradición escrita de nuestro propio horizonte cultural: a través de Homero nos vemos a nosotros mismos. No es casual que en pleno siglo VIII a. C., época en la que fueron compuestos los poemas homéricos, se introdujera el alfabeto en Grecia, aunque su transcripción todavía tardaría tiempo en producirse. También aparece configurado por estas fechas el espacio nuclear heleno desplegado a lo largo de las costas del mar Egeo y del Mediterráneo oriental[199]. Observamos ahora que, frente a los inventarios esquemáticos que nos proporcionan los palacios micénicos, los textos homéricos transmiten una idea altamente plástica de la vida cotidiana, de los pensamientos y de los sentimientos, así como del sistema de valores de los personajes insertados en el centro de la trama del *epos*. En este sentido, y considerando el contenido de la *Ilíada* y de la *Odisea* como una unidad narrativa, plena de realismo, que se complementa mutuamente, la impresión que de su lectura conjunta se desprende nos ofrece una visión compleja de una sociedad que la investigación moderna denomina «homérica» en alusión al autor de las excepcionales obras[200]. La peculiaridad de su mensaje, así como la enorme cantidad de información que contienen los múltiples episodios evocados, permite una primera aproximación a la realidad, retratada a través de innumerables escenas e imágenes llenas de emociones, reflexiones y de un trasfondo político y social.

Al evaluar las informaciones que nos suministran los textos homéricos comprobamos que éstos aúnan tanto elementos de continuidad como de ruptura y de cambio respecto a las realidades históricas subyacentes[201]. Éste es el resultado de la fusión de diferentes líneas de transmisión, de tradiciones orales y de remi-

niscencias de épocas pretéritas[202]. La yuxtaposición de recuerdos enlaza una dilatada esfera espacial, que engloba gran parte del mundo mediterráneo oriental en un amplio margen de tiempo que parece abarcar desde la era micénica (siglos XIV-XII a. C.), pasando por los siglos oscuros (siglos XI-IX a. C.), hasta llegar a los siglos VIII y VII a. C., cuando los poemas adoptan la forma en que nos han sido transmitidos, es decir, la propia era de Homero[203]. Aunque todo indica que es precisamente en esta última fase en la que se configura el sustrato principal de las relaciones sociales y políticas del mundo que nos presentan los poemas homéricos, persisten suficientes indicios que apuntan hacia épocas más remotas.

La era micénica, marcada por potencias regionales ubicadas en residencias palaciales, parece ser rememorada a través del enorme número de barcos y tripulaciones del llamado «catálogo de las naves»[204] de la coalición liderada por Agamenón, movilizada para rescatar a Helena de Troya, así como mediante algunos rasgos del lujoso estilo de vida que reinaba en las residencias de Néstor[205], de Menelao[206] y de Alcínoo[207] y, en no menor grado, en un probable fundamento religioso de las capas dirigentes de la sociedad. Los nobles homéricos *(basileis)* son presentados como prolongaciones humanas de estirpes divinas. Por eso, tienen derecho a obtener obsequios *(gerea)* y poseen, como los dioses, un *temenos,* es decir, una porción de tierra de su exclusiva propiedad que les es concedida por el pueblo *(demos)* como compensación a los servicios prestados o a los méritos adquiridos[208]. Ante estas atribuciones de presunta reminiscencia micénica de una significativa parte del inventario material y conceptual de la épica homérica, persiste la duda de si una época tan lejana como la micénica, desaparecida desde hacía casi medio milenio, habría podido influir de una manera tan persistente en la composición de la narración homérica. Una duda a nuestro entender razonable. Como alternativa a esta postura hermenéutica, se podría pensar en

ejemplos contemporáneos de la época de Homero que por su cercanía cronológica y espacial parecían estar provistos de mayor actualidad y probabilidad. Existía en los siglos VIII y VII a. C., en estrecha vecindad con el mundo griego oriental, una cantidad de sistemas políticos de corte monárquico ubicados dentro y fuera del área de dominación asiria (Frigia, Lidia, Cilicia) que eran perfectamente conocidos por el autor del poema, quien muy bien habría podido adaptar ciertos elementos procedentes de dicho entorno para diseñar, por ejemplo, la imagen de aquellos *basileis* dotados de amplios poderes, que tan poco se parecían a los más bien modestos gobernantes griegos del siglo VIII a. C., aunque se asemejaban bastante a los monarcas orientales de la época[209].

No menos complicada es la tarea de precisar los vínculos que relacionan las instituciones más tardías que describen los poemas con los siglos oscuros, puesto que carecemos de una base documental que sirva para establecer una comparación empírica. No obstante, algunas situaciones que forman parte integrante de la transmisión homérica pueden ser descifradas mediante la construcción de una relación directa con la época precedente[210]. En este sentido, Moses Finley ve en el mundo de Ulises, plasmado en la *Odisea,* un fiel reflejo de las condiciones de vida de los siglos oscuros. Para fundamentar su teoría aduce varios elementos que durante los siglos VIII y VII a. C. desempeñaban un papel determinante en la vida cotidiana y que no aparecen en el inventario de ambos poemas: no se menciona ni a los jonios ni a los dorios, falta cualquier evidencia relacionada con la escritura, no se habla del uso de armas de hierro, tampoco explícitamente de la colonización griega, ni se hace referencia a aquellas comunidades políticas que por aquel entonces se habían desembarazado de la monarquía[211].

La opinión común de la investigación actual enfatiza, con potentes argumentos a su favor, a los que nos adherimos plenamente, que son ante todo los parámetros conceptuales de los si-

glos VIII y VII a. C.[212], es decir, el momento de la fijación de la *Ilíada* y de la *Odisea,* los que se encuentran plasmados en el plan general, así como en las múltiples segmentaciones de la obra homérica. Todos los aspectos esenciales que mencionan los poemas, sean estos políticos, económicos, sociales o religiosos —tales como la evidencia de la *polis,* el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, los lazos familiares, la guerra, el comercio, el *oikos,* la agricultura, así como la vigencia de un complejo sistema de valores éticos, de relaciones personales y de realidades económicas — reflejan estructuras y situaciones extraídas directamente de la época en la que se confeccionan los poemas homéricos, fácilmente detectables en numerosas regiones del mundo griego y en las colindantes culturas del Asia Menor[213].

A nivel institucional, estas epopeyas nos confrontan con diferentes formas de estatalidad. En algunos pasajes, Agamenón encarna un concepto de gobierno ancestral, ligado a las antiguas tradiciones micénicas y que es difícilmente comprensible para la gente del siglo VIII a. C. El área de poder bajo su control cubría un territorio considerable, y su posición se basaba en la sucesión y la elección divina. El abuelo de Agamenón, Pélope, recibió el cetro y la «ley divina» del padre de los dioses, el mismo Zeus. Estos conceptos de poder, muy alejados de la realidad social y económica del mundo griego arcaico, contrastan con otros que aparecen en las epopeyas y que resultan mucho más sobrios. Existe un número de *basileis* cuyo poder apenas excede los límites de sus comunidades de pequeñas dimensiones. Sus pensamientos giran en torno a los *témenos* ('tierras') que bien se esfuerzan por obtener o por mantener. Estos nobles locales centraban sus esfuerzos en actividades más prosaicas, como ampliar la despensa de alimentos (meticulosamente descrita en los poemas) y el listado de metales preciosos, pero sobre todo en el control de los rebaños de ganado, que eran la verdadera medida de su riqueza[214].

Especialmente en la *Odisea* nos encontramos frente a otra idea de dominio cuyos representantes no parecen ser más que terratenientes bien posicionados, que actúan como miembros de un colectivo aristocrático y luchan por una posición prominente, compitiendo con sus iguales. Para lograr esta meta, por ejemplo, Ulises recurrirá a medidas violentas tras su regreso a Ítaca. En este contexto resulta particularmente instructiva la tensión política que se vive en la isla de Ítaca, debido a la ausencia de Ulises, lo que dio lugar a un enfrentamiento entre los competidores del ausente. En el cortejo de Penélope, la rivalidad entre estos nobles llegó a expresarse de manera muy ostensible. En este mundo plagado de pugnas por sobresalir entre sus iguales, las disputas se resolvían mediante sentencias arbitrales o mediante enfrentamientos más o menos violentos. La cuestión era siempre qué persona o qué grupo social tendría la suficiente fuerza para imponerse sobre los demás. El episodio de Tersites es característico en este contexto. Tersites, un personaje de origen plebeyo, se burló provocando a un Agamenón fracasado frente a toda la asamblea del ejército, amenazándole abiertamente:

> A casa, sí, regresemos con las naves, y dejemos a éste aquí mismo en Troya digerir el botín, para que así vea si nosotros contribuimos o no en algo con nuestra ayuda[215].

Este tipo de desafíos a las pretensiones de poder de los nobles seguían siendo, en todo caso, la excepción. La regla, más bien, era plegarse ante las exigencias de los protagonistas de las epopeyas: hombres que sobresalían en el campo de batalla, comandando a la tropa, que actuaban como jueces en las disputas, que guiaban el destino de la comunidad, y, mediante la ofrenda de sacrificios, conjuraban la buena voluntad de los dioses para su propio *oikos* y para toda la *polis*.

Héroes anacrónicos

En las epopeyas homéricas se manifiestan el sistema de valores y la actitud ante la vida de las élites griegas[216]. El carácter autorreferencial inherente a las alabanzas que se prodigan a los protagonistas de los poemas deja entrever la cara oculta de una profunda crisis, que al resaltar sus contrastes se hace más reconocible para nosotros. Los nobles, seguros de sí mismos, tenían en baja estima a todos aquellos que se encontraban fuera de su inalcanzable estatus aristocrático, distanciándose de ellos y haciendo sus rituales y su forma de vida cada vez más exclusivos. Los artesanos, los campesinos y los comerciantes eran ignorados o despreciados, considerando que pertenecían a grupos sociales marginales, incapaces de participar en las gestas de una vida heroica[217]. Sin embargo, serán precisamente estas clases sociales, fuera de los círculos nobiliarios, las que darán el impulso definitivo para desestabilizar la aristocracia tradicional. El episodio de Tersites y los epítetos despectivos con los que Hesíodo estigmatiza a los representantes de la aristocracia helena[218] dan buena cuenta del proceso de transformación social.

El héroe homérico, con sus propios valores, contrastaba con los signos de disolución que mostraba el orden tradicional. Anteponía la ética guerrera, la lucha por la fama, el honor y su individualidad al espíritu solidario de la naciente *polis*. Lo que parecía ser una postura unilateral en los poemas homéricos, no era otra cosa que el intento —condenado de antemano al fracaso— de ignorar la realidad social y política de los siglos VIII y VII a. C. Al transmitir esta tensión, Homero abordó sutilmente una experiencia antropológica básica que, siglos más tarde, será de manera incomparable puesta de relieve por el Quijote de Cervantes en su proverbial batalla contra los molinos de viento. Paul Ingendaay ha encontrado al respecto una ingeniosa metáfora que ilustra la esencia de esta obra pionera:

> Es más que una novela, es más bien una sustancia líquida que se ha filtrado en las capas culturales del mundo y que ha cambiado la calidad del agua para siempre[219].

Lo que se afirma con razón para Cervantes no es menos cierto para Homero, el maestro de la exploración épica del mundo.

Pero a pesar de toda la simpatía, tal vez, incluso nostalgia, que Homero sentía por los representantes de la clase aristocrática en decadencia, no ignoraba su lado más oscuro, que registró también con cierto escepticismo. La actitud crítica hacia los poderosos no era en absoluto algo inusual; había múltiples motivos para ello, y encontró además paralelos fuera de la cultura griega[220]. La evaluación negativa de las pretensiones autocráticas de poder por parte de determinados individuos puede verse, incluso más claramente, entre los hebreos[221]. En este caso, el tono acusador apuntaba hacia dos fuentes principales: una corriente, articulada con más fuerza en el Antiguo Testamento, rechazaba las ambiciones de los individuos plenos de ansias de dominio por razones de principios; la otra se basaba en la decepción causada por el abuso de sus atribuciones por parte de ciertos potentados, pero reconocía la conveniencia de un estrato social dirigente.

Desde este último punto de vista interpretamos las epopeyas homéricas. En la mayoría de los casos, esas actitudes críticas ocultaban un concepto de posible mejora. Cuando Hesíodo, en clara referencia a Homero[222], describe la imagen del *basileus,* como un ser justo y honorable, su mensaje suena casi como una advertencia:

> Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella; la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas en las de en medio. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos[223].

La evocación de una situación social tan idílica como ésta venía, por otro lado, acompañada de una maldición dirigida a

aquellos potentados, dentro de la comunidad ciudadana, que quebraban la ley y eran culpables de ultrajes. Hesíodo lanza hacia ellos una diatriba de amenazas apocalípticas:

> Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad, el hambre y la peste juntas, y sus gentes se van consumiendo. Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico; o bien otras veces el Crónida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del Ponto hace caer el castigo sobre sus naves. ¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia[224].

Estas apasionadas apelaciones a la justicia en la vida diaria apenas pueden ocultar su parte inherente de crítica social. Deben ser vistas, al menos, como un esbozo de cómo el mundo arcaico imaginaba que debían comportarse sus próceres, desde el punto de vista de la ejemplaridad. No debemos olvidar que estas imágenes idealizadas nacieron de las incongruencias de una realidad gris. El énfasis que Hesíodo pone en los atributos del hombre sabio, dirigente de la comunidad, se condensa en una imagen sin duda ilusoria que inequívocamente refleja aquello que faltaba en la vida cotidiana real[225]. En este sentido, las alusiones panegíricas no solo servían para proclamar los valores del público aristocrático, sino también para poner el dedo en la llaga sobre sus conductas más negativas[226].

El realismo de Hesíodo

A diferencia de la *Ilíada,* la *Odisea* se caracteriza por un claro contraste de las élites sociales. Mientras que en la primera se enfatizan comportamientos, tanto positivos como negativos, de los individuos que entran en acción, en la *Odisea* los nobles aparecen más claramente perfilados, contrastando algunos personajes perniciosos con una mayoría de ejemplos positivos. La maldad de Équeto[227] se compensa con la bondad del feacio Alcínoo, cuyo gobierno posee características ideales. Solo Ulises, el protagonista de la epopeya, se sale realmente de lo común. Debido a los

numerosos enredos, tramas y puntos de vista a los que se ve sometido en el transcurso de sus andanzas, se diseña una imagen compleja de Ulises que no está libre de contradicciones. Antes de su partida hacia Troya, gobernaba en Ítaca de manera ejemplar. Más tarde recuperará su antigua posición mediante el uso de la fuerza. No es una coincidencia que en la *Odisea* se multipliquen las quejas sobre la injusticia de los *basileis*[228], lo que enlaza con las amargas palabras que utilizará Hesíodo una generación más tarde.

Al margen de la esfera de la aristocracia guerrera ensalzada por los poemas homéricos, existe otro mundo muy distinto, inmerso de penalidades y de laboriosidad, en constante pugna por la subsistencia cotidiana, cuyos componentes, que constituyen la mayoría de la población, permanecen en el anonimato, y que conocemos a grandes rasgos gracias al poema de Hesíodo *Trabajos y días,* que data de finales del siglo VIII a. C. o de la primera mitad del siglo VII a. C.[229]. A diferencia de los cantos homéricos, en Hesíodo se produce un cambio de perspectiva digno de ser retenido, pues el poeta habla por primera vez de sí mismo y de sus circunstancias sociales en lo que constituye el alba de la subjetividad. Al principio del proemio se puede leer lo siguiente:

> Musas de la Pieria que con vuestros cantos prodigáis la gloria, venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre. A él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos. Pues Zeus altitonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso[230].

Los versos, confeccionados en un lenguaje solemne, nos revelan los condicionantes a los que se somete la acción humana: los mortales pueden vagar por su existencia con gloria o de manera vulgar, de forma respetable o insignificante, permaneciendo erguidos y rectos o encorvados ante las circunstancias. Es en la tensión entre estos contrastes donde se desarrolla la existencia terrenal que guía la deidad. Nada parece estar determinado para

siempre. La correlación entre felicidad y desdicha revela la inestabilidad de las biografías humanas y da testimonio de su imperfección. La gente de noble cuna y los más miserables, ambos, se ven afectados de la misma manera por la fuerza del destino[231].

Hesíodo traza un breve perfil de su situación familiar, económica y social, caracterizada por unas duras condiciones de vida. Dirigiéndose a su hermano Perses afirma:

> Así mi padre, que es también el tuyo, grandísimo ignorante Perses, solía embarcarse en naves, por falta del preciado sustento. Un día llegó aquí, después de un largo viaje a través del Ponto y de abandonar la eolia Cumas, en una negra nave. No huía del bienestar, de la riqueza ni de la dicha, sino de la infame pobreza, que Zeus dio a los hombres. Se estableció cerca del Helicón, en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena[232].

Al situar un asunto de corte privado en el punto de partida de su poesía, Hesíodo se aferra a un estilo narrativo más sobrio, en comparación con Homero, que además ofrece un nuevo nivel de reflexión acerca de la realidad social[233]. El autor, que escribe desde la perspectiva de un terrateniente medio de la región de Beocia, nos informa sobre las dificultades del campesinado[234]. Especial interés presentan los motivos que se vislumbran en el trasfondo de su obra *Trabajos y días,* que a pesar de estar confeccionada según los parámetros poéticos tradicionales, posee este cariz netamente privado: Hesíodo, que se ve envuelto junto a su hermano Perses en un pleito por la herencia paterna, recurre a los tribunales monopolizados por los *basileis* de su lugar de origen, la pequeña ciudad de Ascra, en Beocia, donde sufre una amarga decepción. El término genérico *basileis* es utilizado aquí para describir a quienes ejercían como jueces[235]. De forma repetida[236] los ataca tachándoles de *basileis dorophagoi* ('notables devoradores de regalos'). Les echa en cara su desinterés por aplicar la justicia equitativamente y su inclinación a dejarse sobornar por las partes interesadas en el litigio. Además de la guerra[237], el ámbito jurisdiccional era considerado como el dominio propio de los *basileis*. Sin embargo, no debemos presuponer que el poder de estos jue-

ces fuera excesivo, ya que sus competencias estaban bastante limitadas. Las partes litigantes debían primero acordar un mediador por consentimiento mutuo. Además, éstas debían aceptar también el veredicto, ya que solo así podía asegurarse que la decisión fuera respetada, puesto que el juez no disponía de los medios coercitivos necesarios para garantizar que se acatara la sentencia.

Realmente, todo el proceso dependía de la habilidad del mediador para conseguir satisfacer a las partes enfrentadas, mediante resoluciones aceptables[238]. Así presenta la situación Hesíodo:

> Pero ahora (dirigiéndose a su hermano Perses) ya no te será posible obrar así por segunda vez. Al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con una de estas sentencias justas que, por venir de Zeus, son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los basileis devoradores de regalos, que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia. ¡Necios, no saben cuánto más valiosa es la mitad que el todo ni qué gran riqueza se encierra en la malva y el asfódelo![239].

Desde un punto de vista más amplio, Hesíodo nos proporciona un primer texto de carácter casi documental, desligado del mundo de los grandes eventos de la historia mítica que protagonizan dioses y héroes, como los que subyacen tras la *Ilíada,* la *Odisea* o la *Teogonía*. A través de la esfera económica y social que se refleja en los *Trabajos y días* obtenemos informaciones directas sobre la vida cotidiana en la transición del siglo VIII al VII a. C. Por eso, la situación descrita es de enorme interés para reconstruir la dinámica social de esta época y también para poder acercarnos a la realidad política. De la trama del poema se desprende claramente que Hesíodo y Perses, dos medianos propietarios de tierras, que no pertenecen a la aristocracia, no precisaban de los notables locales para regular su pleito. La acerba crítica que profiere Hesíodo está muy lejos de reflejar conformidad con el veredicto emitido.

La disconformidad puesta de manifiesto en voz alta contra la usurpación y el abuso del poder por parte de un determinado es-

tamento social constituye una prueba de la creciente conciencia de la propia valía de las capas medias de la sociedad sobre las que descansaba el funcionamiento del sistema político. Son precisamente estos medianos propietarios los que defendían los intereses de su comunidad con las armas en la mano, alineados como hoplitas en el campo de batalla o en la plaza pública *(agora)* formando un importante grupo de presión, acortando con ello las pretensiones de dominio de la aristocracia de nacimiento, como ya evidencia el caso de Tersites transmitido en la *Ilíada* [240]. Queremos hacer hincapié aquí en uno de los textos de Calino de Éfeso que, de forma altamente expresiva, describe la realidad hoplítica en la que se encuadraban las clases medias de la sociedad, caracterizada por la fuerte interrelación entre los componentes de las filas de una unidad militar, lo que les confería una enorme autoestima y en consecuencia la capacidad de reclamar sus derechos. También en la *Ilíada* podemos leer pasajes como el siguiente[241]:

> Y como cuando un hombre afirma con prietos sillares el muro de su majestuosa morada para protegerla de la violencia de los vientos, así apretaron sus yelmos y sus abollonados escudos; apoyados broquel con broquel, casco con casco y guerrero con guerrero. Tan cerradas eran las filas en que se alineaban, que los yelmos de crinado penacho se tocaban con sus relucientes crestones al inclinar la cabeza[242].

En estas imágenes que evocan la necesidad de cooperar entre aquellos que persiguen una empresa bélica, ya está implícita la idea de servir no solo a la familia y al propio *oikos,* sino a toda la ciudadanía como sistema político común. En la lírica de Calino de Éfeso, compuesta poco después de los poemas de Hesíodo, esta suerte de llamada a la unidad de acción se plasma de forma más explícita si cabe que en los propios cantos homéricos:

> Y que cada uno, al morir, arroje el último dardo. Honroso es, en efecto, y glorioso que un hombre batalle por su tierra, sus hijos y por la legítima esposa contra los adversarios. La muerte vendrá en el momento en que la hayan urdido las Moiras. […] menudo rehúye alguno el combate y el son de los dardos, se pone a cubierto, y en casa le alcanza la muerte fatal. Pero ese no va a ser recordado ni amado por el pueblo, y al otro, si cae, lo lamentan el grande y el pequeño. Pues a toda la

gente le invade la nostalgia de un bravo que supo morir. Y si acaso pervive, es rival de los héroes[243].

Exponer la propia vida en beneficio de los demás se convierte en una gesta digna de ser recordada en la posteridad, independientemente del estatus social del implicado. Aristócratas y medianos propietarios, hacendados y modestos campesinos: todos son iguales en el campo de batalla. Mientras que los héroes homéricos, como Héctor, Ájax o Aquiles, peleaban por alcanzar fama individual *(kleos)* e inmortalidad, los componentes de la falange hoplítica a los que se refiere Calino luchan en defensa de su ciudad, es decir, en beneficio de lo común *(to koinon)*. En este contexto, la exaltación del patriotismo se convierte en un postulado moral, en una virtud que magnifica las obligaciones de los ciudadanos con respecto al sistema político al que pertenecen.[244] Esta suerte de reflexiones también repercute en la dinamización de la esfera ciudadana del siglo VII a. C. Al referirse a la incidencia de las clases medias en la sociedad, Hesíodo va bastante más lejos que Homero. Diseña un nuevo discurso político en torno a un paradigma ético que, partiendo del análisis de una situación social deteriorada, reclama la aplicación equitativa de la justicia en las relaciones entre los miembros de un mismo colectivo que, a su manera de ver, constituyen la base de todo ordenamiento político:

> Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetada por los dioses que poseen el Olimpo. Siempre que alguien la ultraja arbitrariamente y la insulta, en seguida va a sentarse junto a su padre Zeus Crónida y proclama a voces los propósitos de los que violan la justicia, para que el pueblo castigue la loca presunción de los basileis que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos, con ayuda de retorcidos discursos. Teniendo presente esto, vosotros, basileis devoradores de regalos, expresaros sin equívocos y dejaros de una vez por todas de dar veredictos torcidos. El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y los planes malvados perjudican más al que los proyecta[245].

Sin duda, el predominio del ambiente heroico en el que actúan y se desenvuelven los protagonistas de la *Ilíada* y la *Odisea* contribuyó a desdibujar los contornos contemporáneos de las

élites homéricas. En Hesíodo, por otro lado, los poderosos se representan a partir de la experiencia directa, a veces incluso personal. Aunque esto conduce inevitablemente a juicios subjetivos sobre los personajes, Hesíodo, mediante las amargas palabras que utiliza para caracterizar a ciertos nobles, amplía su propio poder de persuasión. Dichos epítetos ilustran la otra cara de la vida cotidiana, con sus problemas y defectos. En el mundo descrito por Hesíodo, los *basileis* son objeto de una consideración muy distinta a la que reciben en las epopeyas cantadas por Homero. Muchos miembros de las aristocracias locales actuaban, según el testimonio de Hesíodo, como aves rapaces dispuestas a fortalecer sus privilegios, explotando a las capas inferiores de la sociedad, enriqueciéndose a sus espaldas y dinamitando así la cohesión social[246].

A través de los textos de Hesíodo, se puede observar un apasionado llamamiento contra la arbitrariedad de las capas dirigentes de la sociedad. Para él, los juicios erróneos e injustos de los poderosos dañaron no solo la justicia, sino los fundamentos morales de la existencia y convivencia humana. Por eso, desde el siglo VII a. C. se multiplicará el número de voces que reclaman y exigen una publicación de las leyes, para defenderse de los abusos de autoridad que comportaba una interesada aplicación del derecho. Baste citar en este contexto solo tres nombres ligados al proceso de codificación de las leyes en el mundo griego: Zaleuco de Locros, Carondas de Catania y Dracón de Atenas. Este último será el que más notoriedad llegue a adquirir[247].

Al personalizar la idea de la justicia a través de una determinada deidad (Dike), dotada de un fuerte potencial de abstracción, Hesíodo genera un nuevo modelo de comportamiento ético que, debido a su innegable repercusión política, atañe a los ciudadanos *(politai),* sin reparar en su respectivo estatus social[248]. El clamor por la impartición de una justicia equitativa, válida para todos los estamentos, y ligada a ello, la voluntad expresada por una

mayoría de la población en codificar las normas jurisdiccionales vigentes, constituyen evidentes signos de concienciación política. Aquellos grupos sociales que consideraban el Estado como una entidad pública y comunitaria, perteneciente a todos sus miembros, cuestionaban al mismo tiempo la pervivencia de privilegios arrogados a la aristocracia de nacimiento. Anotemos una observación adicional, que ya se apuntaba al comienzo de este apartado: Hesíodo es el primer personaje histórico griego que se muestra plenamente consciente de su propia personalidad. Escribe en primera persona, entabla un diálogo con su público y se recrea en su inconfundible individualismo.

2. Entre realidad y magia

El escudo de Aquiles

Existe un episodio homérico en el que se aborda la relevancia de la justicia para el orden moral de la comunidad, que bien puede vincularse con la descripción de las condiciones de vida en el mundo rural de Hesíodo. Nos referimos a la minuciosa descripción del escudo de Aquiles en el canto XVIII de la *Ilíada*, donde se nos ofrece uno de los enfoques más peculiares, literarios y a la vez políticos de toda la obra, que nos sitúa en el centro de la vida cotidiana de la época homérica —cambiando de golpe el escenario bélico predominante en toda la trama del *epos*—, evidenciando el funcionamiento de sus instituciones más genuinas.

Los escenarios de los episodios bucólicos descritos son, por un lado, una comunidad en la que se celebran con alegría y distensión unos enlaces nupciales, y por otro, una ciudad en la que los notables del lugar se reúnen para resolver una disputa entre dos hombres. El texto que aquí nos incumbe dice lo siguiente:

> En él también representó dos hermosas ciudades de las míseras gentes. En una había bodas y celebraciones; las novias eran conducidas desde sus aposentos por la

ciudad bajo el resplandor de las ardientes antorchas, y a su paso se alzaban numerosos cantos nupciales; los jóvenes bailarines danzaban en corro, y las flautas y las forminges alzaban su son entre ellos, mientras todas las mujeres lo presenciaban maravilladas desde el umbral de sus casas. Sin embargo, una multitud de personas se hallaba reunida en la plaza, pues allí había surgido una disputa y dos hombres contendían a causa de la compensación por el asesinato de un hombre: mientras que uno sostenía que había saldado su deuda y así lo declaraba ante el pueblo, el otro negaba haber recibido nada, por lo que ambos ansiaban poner fin al conflicto en presencia de un árbitro. La muchedumbre aclamaba a ambas partes, apoyando a uno y a otro respectivamente, mientras los heraldos trataban de contener al gentío; por su parte, los ancianos permanecían sentados sobre piedras pulidas formando un círculo sacro; en sus manos sostenían los cetros de los heraldos de voz resonante, con los que a continuación se irían alzando para emitir su dictamen por turno. En medio yacían dos talentos de oro, que serían entregados al que entre ellos pronunciara una sentencia más recta[249].

Este excepcional pasaje recoge la recreación literaria de una representación iconográfica que, según el poeta que la transmite, aparece en el centro del escudo que el mismo dios Hefesto confeccionó para Aquiles a petición de Zeus. Los temas a los que hace alusión el espectacular retablo nos conducen a una especie de *locus amoenus* de carácter netamente civil, comparable con el país de los feacios y totalmente distinto del sangriento mundo de la guerra que domina la *Ilíada*. Vislumbramos en primer lugar a través de la transmisión de unas bodas un panorama festivo, pleno de escenas ciudadanas que evocan una atmósfera impregnada de cotidianidad y de paz[250].

La querella jurídica que envuelve a la población representada en el centro del escudo tiene una importancia muy especial. En torno a las partes implicadas en un pleito se ubican dos hombres que negocian acerca de la indemnización a pagar por un delito de sangre. A su alrededor se agrupan todos los órganos encargados de hacer prevalecer el derecho en la ciudad. Los heraldos actúan como personal auxiliar de la administración de justicia, los ancianos forman una especie de consejo judicial y el pueblo, dividido en dos partes, contribuye con su presencia a divulgar y a legitimar el resultado del veredicto. La alusión a la recompensa puesta a disposición de quien haga triunfar la justicia, remata la

compleja composición, confiriéndole un cariz institucional. Esta clase de escenificación de un asunto privado de relevancia general en un espacio público proclama al mismo tiempo un mensaje muy claro que atañe a todos los que lo presencian: de la equitativa impartición de la justicia depende la estabilidad y el devenir de la comunidad.

Circe y Calipso

¡Circe! ¡Circe! Sonriendo con senos desnudos estaba recostada y fumaba cuando yo contaba del mar.
Christoph Meckel

Los poéticos pasajes referentes a la ninfa Calipso y a la maga Circe, tratados respectivamente en los cantos V, IX y X de la *Odisea,* en los que entre otras cosas destacan las alusiones a la fuerza de atracción de lo femenino, pocas veces han sido objeto de atención y menos aún de un estudio comparativo en el contexto que proponemos analizar. En un breve excurso habría que tratar el complejo papel y las funciones de la mujer en el mundo homérico[251]. Diosas (Ártemis, Hera, Afrodita, Atenea etc.), ninfas (Calipso) y seres con poderes sobrenaturales (Circe) destacan en medio de una sociedad patriarcal que abarca seres divinos y humanos por igual. En la esfera de los mortales, vemos un buen número de mujeres asentadas en los puestos de máximo prestigio como madres (Anticlea, madre de Ulises), esposas (Clitemnestra, esposa de Agamenón) o hijas de los principales protagonistas de los poemas (Nausícaa, hija del rey Alcínoo). En el Estado de los feacios, Areté ocupa la cumbre de la pirámide social, y los epítetos que le dedica el poeta dejan entrever admiración y respeto. En Ítaca, Penélope se ve solicitada por numerosos nobles, pues a través de ella se puede conseguir el dominio de la isla. Ya los primeros versos de la *Ilíada* giran en torno a Briseida, excepcional mujer que es objeto de la disputa entre Agamenón y Aquiles. En ese mismo contexto, la figura de Helena cobra un

tinte especial, ya que su rapto constituye el detonante de la expedición a Troya. Fuera de la órbita de las clases dirigentes observamos ejemplos de mujeres empleadas en casas nobles como amas de llaves (Euriclea, quien pertenece al *oikos* de Ulises) y sirvientas realizando labores domésticas o trabajando en el campo. Su estatus es la esclavitud. Sobre las mujeres de las clases medias apenas disponemos de informaciones directas.

El entorno que envuelve a los sugestivos personajes míticos de Circe y Calipso refleja una serie de situaciones, o, mejor dicho, percepciones, que provienen de un pasado remoto que nos acerca a una sociedad matrilineal cuya memoria se evoca a través de un cierto halo de misterio y peligro. Sin embargo, el bagaje literario que domina la narración épica no puede esconder el hecho de que las legendarias figuras femeninas —que oscilan entre parecerse a verdaderos portentos o a *femmes fatales*—, más allá de la cortina de humo mágico que las rodea, se insertan en un espacio vital concreto —aunque éste diste mucho de ser fácil de precisar — que se parece enormemente a una comunidad política, por no decir un ente estatal de difícil definición[252]. Pero oigamos en primer lugar el posterior relato de Ulises acerca del encuentro de sus compañeros de fatigas con la misteriosa Circe:

> Dentro de un valle y en un lugar vistoso descubrieron el palacio de Circe, construido de piedra pulimentada […]. Circe obsequió generosamente a los que entraron, ofreciéndoles queso, harina, miel fresca y vino de Pramnio. Arrellanados en magníficos sitiales disfrutaban del festín aquellos hombres sin sospechar que entre los alimentos la diosa había mezclado drogas encantadas, con las que inmediatamente mis compañeros olvidaron la patria. Luego les tocó la cabeza con una varita, quedando al momento convertidos en cerdos, pero solo de cuerpo, pues el espíritu funcionaba en ellos como antes[253].

Al igual que la bella Calipso, también la insólita Circe habita en una especie de mansión palacial ubicada en el centro de la isla de Eea, lo que presupone una forma de control de un territorio físico provisto de fronteras geográficas delimitadas por la inconmensurabilidad del mar. Tanto Calipso como Circe disponen de una amplia gama de recursos materiales (cereales, miel, alimen-

tos varios etc.) almacenados en las despensas de sus residencias, lo que indica que, en su ámbito natural, o digamos más bien en su zona de dominio, existe una agricultura planificada a disposición del poder central que ellas encarnan. Circe, por ejemplo, ejerce una indiscutible autoridad frente a un colectivo femenino anónimo que se mueve al son de sus órdenes. Desde un punto de vista estructural, obtenemos del análisis de la situación que enfrenta el mundo de Ulises con el de Circe una serie de referencias jerárquicas que se adscriben a la dinámica social que impera en el cerrado y enigmático mundo de las mujeres de la isla de Eea. Especial interés revisten las actuaciones que recogen la confrontación que surge entre el espacio vital de Circe y los intrusos que se acercan desde fuera hacia él. Seducción, pasión, magia, tensión y violencia son los elementos determinantes en esta esfera femenina constituida a semejanza de un matriarcado. Este último aspecto obtiene una especial relevancia al entremezclarse con el eterno sueño del dominio de la naturaleza, especificado en aquella escena en la que los compañeros de Ulises son transformados en cerdos, o en la prisión involuntaria sufrida por el propio Ulises en el entorno de Calipso, retrato de una paradigmática pugna de poderes en litigio.

En esta última escena se observa cómo dos realidades de la vida chocan, pero no se anulan, expresando la tensión entre dos fuerzas del destino que están en pugna, que se atraen y se repelen a la vez, convirtiéndose en el motivo del retraso. La cautividad semivoluntaria de Ulises dura en cada caso un largo tiempo, que transcurre de forma onírica y casi voluptuosa, hasta que por fin se rompe el hechizo de esta especie de comunidad protopolítica ancestral y el héroe se reintegra a su deber principal, la vuelta a casa, con lo que su odisea se prolonga aún una etapa más. Después de la acogedora estancia en la cueva de Calipso, la fría y tensa realidad de Ítaca se presenta como un destino anhelado, pero nuestro héroe tendrá aún que afrontar un inquieto vaga-

bundeo de dirección incierta. Otras figuras afines emularán el destino de Ulises, como Egmont, quien en su búsqueda de sentido y orientación confiesa:

> Como azotados por invisibles espíritus, los caballos del sol del tiempo arrastran consigo el ligero carro de nuestro destino; y a nosotros no nos resta otra cosa sino mantener firmes las riendas, con esforzado ánimo, y tan pronto a derecha como a izquierda, apartar las ruedas, aquí de una piedra, allá de un precipicio. Adónde se va, ¿quién lo sabe? Apenas se acuerda uno de dónde viene. (Goethe, *Egmont)*

Polifemo

> *¡Ah! contristada quedó mi alma*
> *como debió estar la de Ulises*
> *cuando oyó que se descorría la roca*
> *con que Polifemo cerró su caverna.*
>
> Heinrich Heine, *Alemania. Un cuento de invierno*

Ligado, aunque no de forma directa, con la esfera de las mujeres mágicas y dotado también de una fuerte dosis de irrealidad aparece otro modo de vida, esta vez netamente masculino, determinado por los cíclopes que, a pesar de ser hijos del dios marino Poseidón, aparecen íntimamente adscritos a la explotación de la tierra. Polifemo, el cíclope por antonomasia, antropófago y huraño, vive solitario en una caverna con sus cabras y ovejas, dedicado al pastoreo[254]. Resulta irónico que sea precisamente la figura monstruosa de Polifemo, un gigante tuerto, quien sirva no solo como ejemplo de mediación entre la cultura y la barbarie sino como imagen de la concienciación política. Pero no está solo. A su alrededor pululan una serie de seres semejantes. Todos juntos parecen formar algo parecido a una comunidad. Aunque ésta no se percibe a primera vista, sí que está presente de forma tácita en muchas de sus actuaciones, y constituye desde luego una realidad constatable a través de la suma de datos que se pueden deducir de la lectura conjunta del capítulo. Por ejemplo: cuando Polifemo, después de haber sido cegado por Ulises en su caverna, quien se había identificado ante él con el nombre «Na-

die», pide ayuda a los demás cíclopes, estos no se demoran en acudir a su llamada. Será solo después de que Polifemo grite «nadie me ha herido», cuando estos, plenos de perplejidad, desistirán en su empeño y se alejarán a sus respectivas moradas, propiciando así la huida del agresor. Sin embargo, Ulises no se resistirá al fin a revelar su identidad, incurriendo en la ira de Poseidón, padre de Polifemo.

Los cíclopes, por tanto, forman un entorno autónomo en el que los planes de vida individuales y el sentido de comunidad se condicionan y se complementan mutuamente. La dramática confrontación entre Ulises, sus compañeros y Polifemo genera una serie de sentimientos dispares: la brutalidad del cavernícola frente a los indefensos seres humanos queda algo atenuada por su ternura con los animales. No carece de interés el contraste entre la imagen que evoca el ancestral mundo de los cíclopes en comparación con un texto muy posterior procedente de Pausanias, incansable viajero, en el que nos transmite una valiosísima visión geográfica y cultural de Grecia. Ya en pleno siglo II de nuestra era, se nos describe la *polis* Panopeida de la siguiente manera:



2. Ulises ciega a Polifemo. Enócoe ática de figuras negras, siglo VI-V a. C., París, Louvre.

Desde Queronea solo hay veinte estadios hasta Panopeida, una ciudad de los foceos, si es que podemos denominar ciudad a semejante lugar que no dispone de

edificios públicos, ni de un gimnasio, ni un teatro, ni un mercado, ni agua que mane de una fuente. Solamente hay allí un número de cabañas adosadas a un montículo. Sin embargo, sus habitantes tienen fronteras con sus vecinos y mandan sus diputados a la asamblea de los foceos[255].

Las breves notas de Pausanias, el más renombrado periegeta de la literatura griega, parecen haber sido concebidas como una especie de ilustración retrospectiva de la esfera política, económica y social de los cíclopes homéricos, con quien bien se puede comparar. El texto es altamente ilustrativo pues certifica que muchos siglos después de la creación de la *Odisea,* en época de Pausanias, perviven entidades estatales, como es el caso de Panopeida, dotadas de una notable pátina arcaica, como la que imperaba en los tiempos y lugares que describe Homero, sobre todo aludiendo al mundo de los cíclopes. También se podrían sumar al episodio que protagonizan los cíclopes otras referencias a un cúmulo de personajes atávicos, sin individualidad propia y organizados en vagos colectivos poblacionales, como los lestrigones o los cimerios, que al igual que los cíclopes habitaban en comunidades. De forma parecida a los cíclopes, los lestrigones son también gigantescos y hostiles frente a cualquier extraño. Poseen una ciudad, un puerto, un espacio público *(agora)* y un rudimentario sistema de convivencia, en cuya cabeza se ubica por cierto un *basileus*[256].

El tono general que subyace tras todos estos ejemplos es la fuerte polarización entre las indomables fuerzas de la naturaleza, simbolizada en el poderío físico de Polifemo, y la civilización humana, representada por el ingenio de Ulises, que consigue salvar una situación desesperada al librarse de la prisión del cíclope[257]. Este dualismo queda muy bien plasmado en el relato que dedica Ulises al llegar al país de los feacios, cuando narra las experiencias del choque que se produce entre su propia esfera vital y el atávico hábitat de Polifemo. Lo interesante de la siguiente plática es su carácter comparativo y valorativo: el déficit de civilización que impera en el mundo de los cíclopes es conscientemente consignado como un déficit de doctrina política, como

ilustra muy bien un párrafo extraído de la *Odisea* en el que Ulises dice:

> Los vientos nos llevaron al país de los cíclopes, gentes soberbias que no reconocen leyes y que, fiando en la benevolencia de los dioses, no siembran, plantan ni trabajan la tierra, nutriéndose de lo que ésta produce sin ser cultivada. El trigo, la cebada y la vid crecen allí en abundancia; las lluvias que Zeus envía hacen prosperar todo, y al llegar la estación oportuna sus frutos maduran solos. No tienen ágoras donde reunirse a deliberar ni tampoco leyes; viven en las cumbres de elevadas montañas en cuevas profundas. Cada uno manda de sus mujeres e hijos y no se cuidan ni preocupan los unos de los otros[258].

Todo lo que se echa en falta en el ámbito de los cíclopes forma parte del ideario de una sociedad civilizada. El acatamiento de las leyes, el ágora como lugar de discusión pública, la convocatoria de asambleas del *demos,* la planificación de toda actividad económica, así como la interacción social entre los grupos que integran una comunidad, son considerados como imprescindibles antecedentes de una vida digna y también como soportes de cualquier forma de convivencia humana, definida aquí por vez primera en contraposición al caos que representa la ausencia de dichos parámetros.

Es llamativo que la falta de reuniones del consejo, es decir, la ausencia de intercambio de opiniones entre los miembros de una comunidad, se registre como una deficiencia. Las reglas, las normas y los acuerdos establecidos entre los miembros de una comunidad resultan ser las características constitutivas de una esfera pública que, sin embargo, no se entiende como un espacio libre de dominio. Aunque en el país de los cíclopes la cuestión del poder no se aborda de manera explícita, implícitamente sí se produce una crítica de las condiciones anárquicas imperantes. Salta a la vista el alto grado de reflexión teórica que contienen estas líneas, extraordinario catálogo de idoneidad y teoría política. Este postulado posee una enorme importancia ya que no proviene de la época clásica, fragua de avanzados modelos de organización política, sino que recalca más bien ideas y situaciones fechables en pleno siglo VIII a. C., la época de gestación de la más

genuina e influyente noción que determinará la arquitectura política: la *polis* como comunidad de ciudadanos.

Los feacios

Desnudo viene al encuentro del recién llegado
el otro género:
florecimiento fálico,
fomentado por el calor
del mediodía.
Günter Kunert, *Nausikaa* II

El mundo de los feacios, la isla de Esqueria, al que acude Ulises después de escaparse del largo paréntesis junto a la ninfa Calipso y naufragar en su ruta hacia Ítaca, último eslabón antes de llegar a su meta, constituye el polo opuesto a la esfera de los cíclopes. Todo lo que notamos allí en falta, aparece aquí compensado con creces. Podemos consignar la existencia de una espléndida ciudad, dotada de magníficas edificaciones, así como de dos puertos que garantizan la seguridad de la navegación. La isla de Esqueria es sede de una población orientada hacia el mar, satisfecha de su destino por la calidad de su vida, así como por la rectitud de sus gobernantes[259]. El ambiente político de la ciudad, más bien irreal, está determinado por la consideración en la que se tienen los propios habitantes del lugar, unido a los modales civilizados que muestran hacia los extranjeros. Aquí faltan todos los elementos negativos, tan frecuentes en la vida real, como la picaresca, la codicia o la anarquía. En la isla de Esqueria se alzaba una espléndida ciudad edificada con sólidas viviendas que alberga a un pueblo feliz, que se agrupa en torno a su clase dirigente. Homero describe la ciudad de los feacios, reconocible como una *polis,* de la siguiente manera:

> La ciudad no está muy distante; ya la verás rodeada de una alta muralla, con muchas torres. También hay en ella dos puertos seguros para las embarcaciones. A todo lo largo del camino verás, a su abrigo, balancearse los navíos. Entre ambos puertos hay un hermoso templo dedicado a Poseidón y a su alrededor una gran

plaza construida con magníficas piedras, donde se prepara todo lo necesario para las naves: las cuerdas, los mástiles, las velas y los remos[260].

En el centro político de la comunidad se inserta el anciano Alcínoo, experto y sabio *basileus,* que, junto a otros doce *basileis,* ejerce las funciones de gobierno de forma consensuada[261]. A su lado, su mujer Areté [262] (la traducción latina de su nombre sería *Virtus*), es retratada como un ejemplo de sabiduría y moderación. Su hija Nausícaa asiste al náufrago Ulises con gran presteza, como un hada salida de un cuento, y ayuda al necesitado extranjero llevándole a casa de sus padres, donde recibe ayuda y protección, e incluso, valiosos regalos. En la vivienda palacial[263] de esta ejemplar familia se desarrolla una intensa actividad cívica y cultural: banquetes, recitaciones, simposios y competiciones atléticas. Hay un detalle digno de ser mencionado. Las clases dirigentes agasajan al forastero Ulises ofreciéndole un banquete[264], dándole regalos y organizando juegos atléticos en su honor, pero no se olvidan de recordar al resto de la población su obligación de hacerse cargo de los gastos ocasionados con motivo de la manutención del insigne huésped. Este aspecto merece ser subrayado, pues gracias a él se introduce una notable dosis de realismo en la descripción laudatoria del mundo perfecto de los feacios. Semejante circunstancia indica también que la hospitalidad frente a los forasteros es considerada una tarea común que concernía a toda la población, hecho que confirma el siguiente párrafo:

> ¡Oíd caudillos y príncipes de los feacios! Nuestro huésped me parece un hombre lleno de discreción. Ofrezcámosle, por lo tanto, los dones de la hospitalidad como es justo. Doce preclaros basileis gobernáis como príncipes la población y yo soy el decimotercero, traiga cada uno un manto bien limpio, una túnica y un talento de precioso oro, y vayamos todos juntos a llevárselos para que, al verlo en sus manos, asista a la cena con el corazón alegre[265].

Otro paradigma estructural que hay que resaltar en la descripción del clima político de Esqueria es la urbanidad y exquisita armonía que reina entre los distintos estamentos de la sociedad, pero de forma especial entre sus más destacados personajes. Semejante actitud cívica nos proporciona un modelo alternativo

muy diferente del que impera en Ítaca, la última estación de Ulises, como a continuación podremos observar. Mientras que en la idealizada comunidad de los feacios siempre están presentes la sutileza en las relaciones humanas, la generosidad frente a los forasteros[266] y la concordia entre sus clases dirigentes, en Ítaca sucede todo lo contrario. La vida cotidiana en esta isla se ve ensombrecida por la rivalidad entre los pretendientes de Penélope, por su codicia y por su intransigencia, así como por el abuso y la infracción de las reglas más elementales de la hospitalidad. Obviamente, la *polis* de los feacios aparece diseñada como el modelo ideal contrario a la gris vida social cotidiana de la mayoría de las ciudades griegas del siglo VIII a. C. La ciudad de los feacios se erige por tanto como símbolo de una de las primeras utopías políticas de nuestra esfera cultural.

Ítaca

Ítaca, la patria de Ulises que constituye el principal núcleo urbano de la isla del mismo nombre, es acaso el lugar de todos los que hemos analizado que más claramente presenta los rasgos de una *polis,* esto es, una comunidad política autónoma, independiente de cualquier poder exterior, autosuficiente y estructurada en torno a un cúmulo de reglas y normas de convivencia pactadas, y, en teoría, respetadas por sus habitantes. Una amplia plaza que sirve como foco de reunión y de mercado *(agora),* una asamblea *(ekklesia),* un consejo *(boule),* un respetable número de familias pudientes, así como una estructura económica altamente diferenciada, constituyen sus elementos identificativos. Sobre todo, en lo referente a los estamentos inferiores de la sociedad, es aquí, en este escenario isleño, donde se pueden atestiguar la mayor cantidad de alusiones. En el *oikos* o hacienda patrimonial de Ulises aparecen el pastor Eumeo y la nodriza Euriclea, quienes, pese a ser esclavos, resaltan del anonimato por estar dotados de

nombre propio[267]. Es muy significativo que les conceda voz y protagonismo en la trama del *epos,* reservada por lo general a los miembros de las élites.

La dinámica política que evidencia la descripción de la Ítaca homérica parece estar condicionada por la situación provocada por la larga ausencia del *basileus* Ulises. Con motivo de su participación en la Guerra de Troya, se genera un vacío de poder y una pugna feroz entre los más ambiciosos miembros de la aristocracia, ávidos de ocupar su lugar en la cúpula de la sociedad. La competencia desatada entre ellos por casarse con Penélope es el emblemático símbolo de esta peculiar disputa. Refiriéndose a la ausencia del *basileus* Ulises, el poeta ofrece un interesante detalle sobre el funcionamiento de las instituciones políticas al constatar que desde su partida hacia la Guerra de Troya habían quedado paralizadas las tareas públicas, lamentándose así:

> Ni una sola vez fue convocada nuestra ágora, ni en ella tuvimos sesión, desde que el divino Odiseo partió en las cóncavas naves. ¿Quién al presente nos reúne? ¿Es joven o anciano aquel a quien le apremia necesidad tan grande?[268].

Desesperado por la prolongada ausencia de su padre así como por el ultraje al que le sometían los pretendientes de su madre, Telémaco convoca a la asamblea del pueblo y pide que le sea concedido un barco para lanzarse en busca de su progenitor y poner así fin a una situación insostenible que amenazaba acabar con su patrimonio:

> Lo único que os pido es que me proporcionéis una nave marinera, con veinte remeros, con la que cruzar el Ponto. Iré a Esparta y a la arenosa Pilos a preguntar por mi padre, cuya ausencia se hace ya tan larga. Tal vez alguien me dé noticias suyas o bien la Fama, hija de Zeus, a cuyo cargo corre la gloria de los hombres, quiera informarme. Todo lo sufriré un año más pese a mi angustia, con tal de saber algo cierto. Si mi padre ha perecido, regresaré pronto a la patria, le erigiré un túmulo, le haré las exequias debidas y luego yo mismo buscaré nuevo esposo a mi madre[269].

Es imprescindible resaltar que Telémaco se dirige directamente al pueblo de Ítaca, es decir, a la comunidad de ciudadanos libres de la isla, para implorar una solución a un problema de índole privado que le afectaba. El hecho de fracasar en su empeño

es un claro indicio de cómo funcionaba el equilibrio de poderes dentro de la sociedad. Parece ser que las familias de los que cortejaban a Penélope consiguen imponer su criterio en la asamblea del pueblo al desbaratar el proyecto de Telémaco que, de haber tenido éxito, habría atentado contra los intereses de los pretendientes de su madre. Al margen del tira y afloja entre los diferentes grupos de presión que se disputan el gobierno de la *polis,* lo verdaderamente significativo en esta confrontación de intereses contrapuestos es la confirmación que obtenemos con respecto al procedimiento utilizado para dirimirla. Asistimos al mejor ejemplo dentro del *corpus* de la épica homérica, que atestigua nítidamente que la capacidad de decisión residía en la asamblea popular, erigida como última instancia apelativa, es decir, como organismo depositario de la soberanía de la comunidad. Dicho de otra manera: las ambiciones y pretensiones de las familias hacendadas podían encontrar un freno en las instituciones públicas. Su aceptación dependía en gran manera del fuerte apoyo social; traducido al lenguaje político, ésta precisaba de mayorías ciudadanas. Al analizar las actividades de los implicados en este proceso, Kurt Raaflaub habla de la vigencia de «un concepto de responsabilidad colectiva»[270], ponderando así el carácter público de las decisiones tomadas en la asamblea, aun cuando estas afectaban a la esfera privada de los miembros más distinguidos de la comunidad.

Como pone de manifiesto el ejemplo citado, los deseos individuales y los intereses generales podían entrar fácilmente en conflicto. En este caso el contencioso solía ser resuelto mediante un arbitrio reconocido por ambas partes, o en caso de no llegar a un acuerdo, a través de una confrontación violenta. La decisión dependía del balance de poder reinante o de aquel que lograba imponerse frente a sus oponentes. En el caso concreto de Ulises, el retorno a su hogar se verá acompañado de una orgía de sangre, mediante la cual el desplazado *basileus* impondrá su cuestionada

autoridad de forma brutal frente a quienes la ponían en duda. Masacrando a sus competidores, los pretendientes de Penélope, Ulises no solo afianza su posición dentro de su *oikos,* sino que lanza un mensaje inequívoco a toda la isla. Ante la eliminación física de los pretendientes de su esposa, orquestada de forma despiadada, ninguna mano se alza ni para ayudarle ni para hacerle frente[271]. La inhibición de la población ante el desmedido alarde de violencia —es decir, su falta de iniciativa ante un modo tan drástico de proceder que afecta a buen número de las familias pudientes de la ciudad— es, por una parte, un importante indicio de la independencia del *oikos* y, por otra, una clara prueba de la dependencia que existía frente al clan aristocrático dominante. La impotencia de la comunidad a la hora de reaccionar ante hechos que le afectan, como pone de manifiesto el texto homérico, es una acusación que reclamaba tácitamente una reforma del sistema. Criticar frontalmente las estructuras sociales imperantes no formaba parte del presupuesto del *epos* homérico. Al describir esta situación Homero actúa como un sismógrafo. No se pone en entredicho la viabilidad del sistema, sino, como mucho, algunos rasgos criticables del comportamiento de los que lo representan. Participar con pleno derecho en las tareas públicas aún no incumbe a la totalidad de la población, sino solamente a aquellos que gracias a su holgada posición económica y social son capaces de imponerse de forma tajante frente a los que les disputan el poder.

3. Mito democrático

Las versiones de los historiadores que enjuician el episodio de la expulsión de los hijos de Pisístrato, tiranos de Atenas, difieren sensiblemente entre sí. Al contrario de lo que relata Heródoto, para el que fue la distinguida familia ateniense de los Alcmeónidas la que llevó a cabo esta gesta[272], Tucídides apenas hace hinca-

pié en ello. Según su criterio, fue la intervención militar espartana, dirigida por Cleómenes, el factor decisivo del episodio, hecho por una parte indiscutible, pero que no deja de suscitar dudas, ya que la expedición espartana estuvo mal coordinada y sufrió un serio revés en Falerón, y tan solo después de haber podido capturar, de forma más o menos fortuita, a los hijos de Hipias se decantó la balanza contra los Pisistrátidas[273]. La omisión de los Alcmeónidas por Tucídides, en detrimento del protagonismo espartano[274], constituye un reflejo de una leyenda propagada por el mismo autor, según la cual Esparta formaba una especie de dique de contención contra la tiranía[275], valoración sugerente, pero altamente problemática, ya que la idea de una permanente oposición de Esparta a la tiranía forma parte de otra construcción legendaria: el mito igualitario lacedemonio[276].

Basten estos ejemplos para percatarse del terreno tan minado que recorremos al observar los puntos de inflexión del entorno erigido alrededor del tiranicidio, pues la mera reconstrucción de un pasado tan polémico queda dificultada adicionalmente por la escasa y controvertida tradición historiográfica, nunca libre de opiniones interesadas o de prejuicios.

Al enunciar las realizaciones de los Pisistrátidas, Heródoto resalta el respeto que el clan reinante profesaba a las tradiciones de la *polis,* que no sufrieron ninguna alteración durante la tiranía[277]. Heródoto explica que las prerrogativas de Pisístrato resultaban de una relación de tensiones entre otros grupos sociales dominantes, con lo que se esboza una dualidad de fuerzas neutralizadas mutuamente merced a un precario equilibrio entre el poder fáctico y las reglas constitucionales. Con ello, se da a entender que el clan Pisistrátida formaba un núcleo de poder paralelo en competencia con otros órganos de decisión. Algunos miembros del grupo Pisistrátida podían gozar de mejor o de peor reputación. Como potentados a los que todos debían obediencia, no parecen haber sido vistos por sus contemporáneos, que, sin em-

bargo, no albergaban ninguna duda sobre quién movía los hilos del entramado político de la ciudad. Ante esta evidencia, causa sorpresa la noticia de Tucídides que, en contra de la opinión generalmente aceptada por sus conciudadanos, subraya que no era Hiparco el exponente de la tiranía en Atenas cuando fue asesinado, sino su hermano Hipias. Esta constatación le parece tan importante que le dedica un párrafo entero para aclararla. ¿Cómo podía existir desacuerdo en un punto tan vital como ése?

Según Tucídides, era Hipias quien cumplía los requisitos que en su época imperaban sobre la actuación de un tirano; para otra parte de los atenienses era, sin embargo, Hiparco quien mejor se adecuaba a esta imagen. De ello se deduce que tras la muerte de Pisístrato fueron sus hijos quienes manejaron las complejas redes de adhesiones personales que posibilitaban al clan Pisistrátida tener en sus manos las riendas del poder: las modalidades de su ejercicio son difíciles de determinar[278]. El asesinato de Hiparco marcará el gran cambio de los esquemas imperantes, ya que la opresión que siguió al atentado, dirigida por Hipias, cimentará la mala fama de la tiranía. A partir de aquí su nombre quedará asociado al despotismo. Mientras que la anterior fase de la tiranía, evaluada de forma positiva, aparece asociada a Hiparco, hecho comprensible si consideramos que su nombre sonaba a sinónimo de mecenazgo y del apogeo cultural ateniense, será Hipias quien quedará en la posterior memoria como depositario de la imagen siniestra de la tiranía. Visto desde esta perspectiva, la crítica que exterioriza Tucídides poseía un fundamento real. Hipias, el primogénito de Pisístrato, era el que mayor influencia ejercía dentro del clan familiar[279], mientras que en la memoria colectiva del *demos* la tiranía aparecía envuelta de connotaciones positivas, y por ello quedaba ligada a la figura de Hiparco, cuyo nombre se remitía más bien a manifestaciones artísticas, actividades lúdicas —intelectuales como Anacreonte y Simónides estaban ligados a él— y no a hechos violentos[280].

Estas dos percepciones diferentes son el resultado de la ambivalencia de la situación. Aunque fuera un solo miembro del clan quien siempre estuviera en primer plano, la tiranía era un asunto familiar[281]. Únicamente a través de la cooperación de todo el clan pudo llegar Pisístrato al poder[282]; Hipias se rindió solo después de la captura de sus parientes más cercanos, ya que los cimientos de su poder se habían visto deteriorados.

En el caso de Tucídides, salta a la vista la analogía que existe dentro de su obra entre el excurso dedicado a Alcibíades y a los Pisistrátidas[283]. En ambos casos persiste un punto de referencia común: un *demos* ignorante, temeroso y desconfiado estrecha filas ante la preponderancia de personajes ambiciosos e imperiosos del talante de Hiparco, Hipias y Alcibíades, que ven repetidamente frustradas sus aspiraciones. Al igual que Alcibíades, también tuvo Hipias que marchar al exilio y fraguar el retorno a su ciudad natal mediante la ayuda de potencias extranjeras[284].

Por lo demás, como ya hiciera Heródoto al consignar las realizaciones de la era Pisistrátida, la valoración de la tiranía por parte de Tucídides no es del todo negativa. Sobre Pisístrato nos cuenta que acabó sus días pacíficamente, en el seno de la ciudadanía[285]. Su gobierno, dice, «ni oprimía al *demos* ni causaba malestar». *Synesis* y *areté* son los atributos que utiliza para caracterizar su actuación personal. Fue a partir del asesinato de Hiparco cuando opera un cambio radical. El gobierno de Hipias se revela cada vez más insoportable y provoca la reacción de los afectados. No se consideraba la tiranía como un ente diametralmente opuesto al régimen impuesto por Solón. Tampoco se veía en ella una nueva forma de gobierno, sino más bien una variante de ejercitar el poder dentro del marco político vigente. Por eso la expulsión de los Pisistrátidas no comportó un cambio de la constitución soloniana. Lo que sí aconteció fue más bien un relevo del personal llamado a dirigir los designios de la *polis*. Visto desde este prisma, la imagen de la tiranía, como antítesis del concepto de

un sistema de gobierno colectivo, es el resultado de una óptica posterior: la tiranía será enjuiciada retrospectivamente desde el punto de vista de la democracia.

Los sofistas, que sin duda influyeron en Heródoto, ya propagaron una serie de valoraciones en torno a este axioma. En la obra de Tucídides también aparece esta antítesis: individuo versus colectivo, tirano versus *demos*. O, dicho de otra manera, la pugna suscitada alrededor de la expulsión de Hipias se reduce a una lucha de principios antagónicos cuyo eslogan se condensa en la fórmula gobierno de uno o de unos, o gobierno de todos, tiranía o *isonomia;* así se plantean las alternativas. Claro está que un dualismo de este signo, que no deja de ser un teorema, es poco adecuado para describir los complejos procesos que incidieron en la formación del sistema político ateniense después del tiranicidio.

Junto a estas reflexiones de talante conceptual que suscita el gobierno Pisistrátida, en la historiografía existen múltiples testimonios que certifican el apogeo de una ideología antitiránica[286], la cual se plasma de forma muy especial en el monumento dedicado a los Tiranicidas, donde se rendía tributo a su memoria. También adquiere importancia en este contexto la instauración del ostracismo, así como el juramento que debían pronunciar los miembros del consejo de exterminar a todo aquel que aspirara a la tiranía. Estas escenificaciones atestiguan una aversión ritualizada contra toda actitud, real o presunta, de signo despótico, que culminarán en la obligación que contrae cada ciudadano ateniense de exterminar al tirano. Posiblemente lo más sorprendente es que las manifestaciones de afirmación antitiránica no cesarán tras desaparecer el peligro inmediato de un retorno de los Pisistrátidas a Atenas, hecho que desde la finalización de las Guerras Médicas había quedado definitivamente zanjado. Será, paradójicamente, durante el período de máxima evolución democrática de

la ciudad, o sea, en la segunda mitad del siglo V a. C., cuando estas fórmulas de profesión antitiránicas adquirirán nuevo vigor.

En un principio el temor a la invasión persa aparecía ligado al retorno de Hipias, pues éste y sus partidarios militaban en el contingente persa que se enfrentó en Maratón a los hoplitas atenienses[287]. El temor de ser avasallado por el Imperio persa, así como el miedo a la restauración Pisistrátida, constituían, en la década de los años 90, dos fórmulas útiles, y además complementarias, que reflejaban un contexto político caracterizado por el peligro que corría Atenas de caer otra vez en manos de Hipias. La situación cambia radicalmente al ser repelido el envite persa en Salamina y Platea, y al constituirse un nuevo bloque de poder en el Egeo en torno a la Liga Ático-Délica capitaneada por Atenas[288]. Si a partir de ahora surgen conatos de resentimiento antitiránico en Atenas, éstos ya no tienen nada que ver con el trauma de un horizonte de amenazas suscitado por los monarcas persas o los Pisistrátidas[289]. Su fuente de inspiración es más bien la impugnación que sufre el sistema democrático por parte de sus enemigos internos (es decir, el bloque oligárquico ateniense) o sus competidores externos (Esparta, Corinto y demás adversarios).

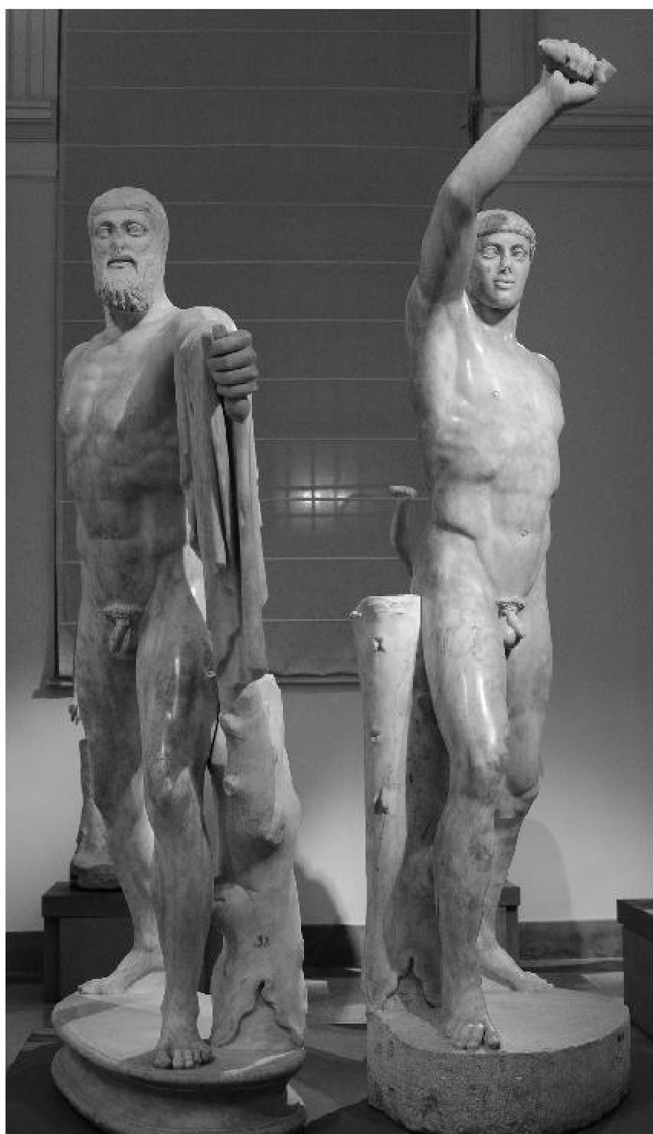
A partir de ahora la filiación negativa de la tiranía como contrapunto de la imagen positiva del sistema de gobierno colectivo, servirá como pantalla de proyección del enemigo a combatir y suministrará así una legitimación adicional a cualquier impugnación del régimen democrático. Se proyecta una visión de la tiranía como negación de la *isonomia*. Esta última, que es inicialmente una consigna proveniente del arsenal ideológico de la aristocracia, se convertirá en sinónimo de la democracia. La repetida utilización del término «tiranía» como eslogan político en el curso del siglo V a. C. y su vinculación a determinados aspectos del desarrollo democrático ateniense conllevarán una devaluación de la genuina connotación histórica del concepto, que pierde, a pasos acelerados, su significado original en detrimento

de una mitificación del pasado. El ingente proceso de concienciación democrática reclamaba modelos personales y señas de identidad. En la medida en que las figuras históricas de Aristogitón y Harmodio, inicialmente considerados exponentes de la oposición aristocrática a los Pisistrátidas y pregoneros de la *isonomia,* se van convirtiendo paulatinamente en artífices del sistema democrático, éstos se van transformando, paralelamente, en personajes mitológicos. Así pueden ser utilizados como símbolos de la *polis,* y en esta nueva función adquieren un lugar de honor en la memoria histórica de Atenas.

Es casi imposible datar con exactitud la génesis de este proceso que comienza de forma muy prosaica: un asesinato pasional. En el curso de una lid surgida de un entramado de relaciones amorosas, Aristogitón y Harmodio matan a Hiparco. Hipias venga la muerte de su hermano organizando una brutal represión que llegará a modificar sustancialmente la, hasta entonces, imperante imagen neutral de su régimen. Esta alteración en la valoración del régimen tiránico hace que el asesinato de Hiparco pueda ser interpretado como un eminente acto político. Al actuar de forma netamente represiva, el gobierno Pisistrátida queda desacreditado y se convierte en un axioma de régimen violento. El motivo originario del tiranicidio de cuño puramente personal será a partir de ahora permanentemente reinterpretado: los tiranicidas Aristogitón y Harmodio serán considerados campeones de la libertad y portadores de un mensaje político.

En consecuencia, se prosigue abundando en un proceso de progresión heroica de los protagonistas del tiranicidio, a los que no se tarda en dedicarles un monumento que pregone su gesta. Sin embargo, el rey persa Jerjes se apoderará del monumento como botín tras de la invasión de Atenas en el año 480 a. C, y lo instalará en Susa. Unos años más tarde, Critio y Nesiotes (477 a. C.) serán los encargados de realizar el grupo escultórico de figuras que conocemos hoy en día. Es precisamente esta hazaña, más

imaginable que visible a través de la composición escultórica, la que se celebra al contemplar la patética obra. Su intención era permitir a cualquier ateniense identificarse con ella, con lo que se pretendía aumentar la cuota de identidad política colectiva. En el monumento conmemorativo se personificaba la vocación antitiránica oficial de Atenas, engendrándose en el transcurso del tiempo un sentimiento de afirmación democrática. Es sabido que el culto a los Tiranicidas se efectuaba en su tumba; sin embargo, en el monumento situado en el ágora se veneraba una idea: la defensa de la libertad ciudadana. Significativamente quedaba prohibido erigir otras estatuas en las proximidades del grupo de los Tiranicidas, hecho que demuestra la alta sensibilidad que emanaba de esta obra. Al mismo tiempo percibimos un interés por parte de las autoridades en monopolizar la capacidad comunicativa que poseía el espacio público.



3. Tiranicidas (477/6 a. C.): grupo de estatuas de estilo severo; copia en mármol del grupo original en bronce de los escultores Critio y Nesiotes. Altura: 1,95 m. La escultura original estaba en el ágora de Atenas. Esta copia del original fue encontrada en Villa Adriana (Tívoli). En la actualidad se encuentra en Nápoles, Museo Nazionale[290]. Las figuras fueron identificadas por C. Friedrichs al comparar las correspondientes representaciones con las monedas romanas en las que aparecían las figuras individuales. El problema de cómo estaban posicionados los dos tiranicidas sigue sin resolverse en la actualidad.

Podemos entrever tres etapas de apropiación e reinterpretación del tiranicidio. La primera aparece aún impregnada de los rituales y del ideario de la aristocracia. Los nobles Aristogitón y Harmodio son festejados por sus iguales en los simposios organizados en su honor por haber eliminado a un representante de la odiada familia dirigente, que por su preponderancia anulaba los deseos de otras familias aristocráticas de desempeñar un papel relevante en la dirección de la ciudad. La siguiente fase se manifiesta a través de la veneración que empieza a inducir el recuerdo de una gesta que ya se identifica como acto de liberación, visible en el grupo estatuario dedicado en honor de sus protagonistas. La tercera etapa es ya de signo democrático: los aristócratas liberadores pasan a ser baluartes del sistema de la igualdad ciudadana. Al conmemorar su gesta, se formaliza un acto de afirmación constitucional, de clara índole democrática.

Ideología antitiránica y mito democrático se entremezclan y se confunden en una simbiosis de ideas, imágenes y consignas. La fama negativa de la tiranía se contrapone a la positiva forma de gobierno colectivo y suministra así un estereotipo del enemigo y una justificación del régimen democrático. La identificación de los atenienses con su sistema democrático es especialmente apremiante cuando la ciudad, líder de la Liga Ático-Délica, sufre fuertes impugnaciones y contestaciones por parte de sus enemigos. Antes y durante la Guerra del Peloponeso, Atenas tiene que reafirmarse como potencia hegemónica[291] y defender su imperio naval y su sistema de gobierno íntimamente ligados entre sí. No es ninguna casualidad que en la obra de Aristófanes y a partir del año 424 a. C. se multipliquen las alusiones a la tiranía como reflejo del temor que persistía en gran parte de la ciudadanía a un golpe de Estado oligárquico[292]. Cuando la amenaza persa perdió su vigencia, el peligro exterior tuvo que ser sustituido por otros escenarios conflictivos[293]. En los días previos y durante la Guerra del Peloponeso, el temor a la superioridad de los espartanos

cumplió esta función. La fórmula de la tiranía como antítesis de la democracia podía proyectarse hacia Esparta, acusada de estar promoviendo la tiranía a través de su actitud antidemocrática[294]. Este estado de ánimo es comprensible si se analizan los factores que lo propiciaban: la larga e interminable guerra contra los peloponesios con escasas perspectivas de éxito y la casi permanente ausencia de la flota, baluarte de la democracia, debido a las múltiples operaciones militares que debía afrontar en escenarios cada vez más alejados.

Para conjurar este peligro se apelaba a la solidaridad y a las obligaciones ciudadanas. Mediante el proceso de mitificación de los Tiranicidas, se generó una plataforma propagandística que sirvió como modelo de apelación en defensa de la libertad. La historización del mito democrático ateniense refleja las fases de este proceso de consolidación ideológica, que, a pesar de su coherente escenificación, no consigue hacer olvidar la profunda crisis que atraviesa el sistema. Al recurrir al mito para retocar y dignificar eventos que devienen en epopeyas, se establecen nuevos parámetros de apropiación del pasado, que quedará de esta manera configurado de forma selectiva a través de un entramado de percepciones, recuerdos parciales e inequívocas señas de identidad.

La democracia ateniense fue un sistema constitucional sin parangón en la Grecia del siglo V a. C. Antes de establecerse y reafirmarse en la época del apogeo de la Liga Ático-Délica (década de los años 60 y 50) existía una forma de gobierno colectivo compartido, protagonizado por los diferentes grupos económicos y sociales que —en colaboración o en competencia— lograban ejercer una influencia decisiva en los designios de la ciudad. Democracia y poderío naval eran sinónimos de aquello que Atenas podía perder si renunciaba a desempeñar su función hegemónica en Grecia. Para mantener su preponderancia, Atenas exporta su sistema democrático, que impone a la fuerza, a aquellas

ciudades que se muestran dispuestas a independizarse de la Liga Ático-Délica. El genuino sistema de gobierno de una *polis* específica se transforma así en un ente abstracto, en un modelo político aplicable a otras ciudades fuera de Atenas. La democracia ateniense adquiere disponibilidad y se hace con ello vulnerable, sensible a ataques e impugnaciones. Para defenderla hay que compararla con otros modelos constitucionales más imperfectos. De ahí deriva la necesidad de idealizar el modelo democrático proclamando sus ventajas y denunciando los defectos de los sistemas opuestos a él, alertando sobre su peligrosidad. En el proceso de reflexión política que engendra esta pugna ideológica, se genera la idea de la oligarquía y la tiranía como modelos constitucionales antagónicos a la democracia. El primero se identifica con Esparta; el segundo, la tiranía, con todo aquello que aparece opuesto al sistema democrático reinante en Atenas, cuya escenificación, como se ha pretendido demostrar a través de los ejemplos aducidos, fluctúa entre realidades, instrumentalizaciones, invenciones e idealizaciones. Dicho de otro modo, esa escenificación oscila entre la invisible línea que en la mentalidad helena separa y aúna al mismo tiempo la historia y el mito.

4. El mito Alejandro

> *La autoridad voló siempre hacia él. Debería haberse retirado a tiempo a un cargo público. Podría haber dejado el cargo a los 65 años. Pero él había concentrado el poder que había adquirido en una empresa privada. Se agotaron seis posibles sucesores. No fue capaz de compartir el poder. Sintió que sus poderes se desvanecían.*
>
> Alexander Kluge, *El hueco que deja el diablo*

La odisea de Alejandro había durado unos once años (334-323 a. C.). Toda la esencia de sus logros y de lo que se ha querido ver en ellos guarda relación con este lapso de tiempo tan escaso. Por ello las bases para evaluar su actuación histórica muestran una llamativa desproporción entre el espacio, el tiempo y la eficiencia que señalan su biografía, marcada por una increíble densidad de sucesos. No hay apenas año alguno que transcurriera sin eventos dignos de mención, episodios dramáticos o vuelcos sensacionales. Si nos fijamos en su espectacular entrada en el cambiante escenario político de su época, cualquier análisis retrospectivo de su actuación entraña el peligro de exagerar el balance de estos años, de magnificarlo, de relativizarlo o incluso de subestimarlo. Es verdad que sin su energía y determinación nunca habría doblegado al poderoso Imperio aqueménida, pero no lo es menos que fue el responsable inmediato de la campaña índica, con los reveses y las crisis que siguieron. Por otro lado, como resultado directo de la conciencia que el monarca macedonio tenía de su misión en la historia, se pueden mencionar las numerosas fundaciones de ciudades que han inmortalizado su nombre hasta hoy. El hecho de que su titánica personalidad permanezca en la memoria colectiva subraya lo extraordinario de su trayectoria vital, que desde muy temprano adquirirá tintes míticos.

Todo comenzó con la expedición contra el Imperio aqueménida, acometida como rey de los macedonios y *hegemón* de la Liga Corintia a la par. Los esfuerzos que tuvo que hacer para equi-

librar las dispares demandas que se produjeron durante sus conquistas tuvieron su origen en esta doble función. Cuanto más se adentraba en el Oriente, sin embargo, más radicalmente se fueron transformando tanto su imagen como su comportamiento. Tras sus éxitos iniciales, las primeras leyendas deformaron veloz y acumulativamente las facetas de su expedición asiática. Ya inmediatamente después de alcanzar la orilla oriental del Helesponto, cuando proclamó en nombre de Aquiles la liberación de los griegos jonios del yugo persa, cualquier duda que pudiera albergarse acerca de si solo tenía en mente una mera expedición de castigo, se vio disipada, evidenciándose el amplio alcance de sus metas. Una larga serie de escenificaciones cargadas de simbolismo —como la lanza arrojada al suelo asiático, el sacrificio en Áulide, la visita a Troya o los honores tributados a la tumba de Aquiles— pretendían establecer un vínculo con episodios llenos de connotaciones épicas a través de los cuales Alejandro estaba reclamando para su campaña la protección de los héroes griegos inmortalizados por Homero. Su ambiciosa empresa, no exenta de interrogantes, debía recordar un corolario de virtudes guerreras y, de este modo, poner el mito de un pasado glorioso al servicio de un futuro incierto.

La primera fase de la expedición, especialmente arriesgada y que —a diferencia de lo que afirman las fuentes, posteriormente retocadas— puso al joven rey al borde del fracaso[295], tomó forma bajo la égida de una ideología panhelénica de la que Alejandro se erigió en ejecutor de forma efectiva ante la opinión pública griega. Sin embargo, después de haber ocupado las satrapías occidentales del Imperio aqueménida, empezó a integrar elementos y personalidades persas en su organigrama de poder. Modificó los sistemas políticos que imperaban en esos lugares lo menos posible y encargó a hombres de confianza —macedonios, en primera instancia— los puestos clave de gobierno. Junto a ellos, fueron bien recibidos en su corte miembros de la cúpula

dirigente persa. Se evidenciaba así ya el pragmatismo imperturbable de Alejandro, que, aparte de contradecir el espíritu presuntamente panhelénico de su expedición de «castigo», se revelará como una constante en su futura estrategia de conservación del poder, bastante alejada de prejuicios ideológicos.

Cuando Alejandro entró en Caria, se hizo visible otra faceta de su estilo de gobierno, que posteriormente volvería a repetirse de manera similar en Egipto y Babilonia: la regeneración de las tradiciones aletargadas durante el dominio persa en cada uno de los territorios que iban formando parte de sus dominios, y así consiguió ser adoptado por la princesa caria Ada para que la población indígena lo aceptara como heredero legítimo. Por otro lado, el afán de consolidar su poder, que de ninguna manera se podía considerar afianzado, no tardó en llevarle a utilizar en la propaganda de su campaña un difuso conglomerado ideológico que en adelante iría siendo adaptado a cada circunstancia, según las conveniencias.

Tras la victoria de Isso, Alejandro rechazó la solución negociada que Darío III le propuso. Con esta negativa consciente a firmar la paz se pusieron de manifiesto sus ambiciones sobre la totalidad del continente asiático. No entraba en sus planes crear una Gran Macedonia a imagen de las adquisiciones territoriales de su padre Filipo II[296]. Las metas de Alejandro eran mucho más ambiciosas. El dominio que poseía ya sobre Macedonia, Grecia y Asia Menor debía concluir con la conquista de todo el Imperio aqueménida. Por primera vez se puso de manifiesto la idea de una soberanía universal que abarcara el Oriente y el Occidente y que habría de ser fundamental en adelante. A fin de conseguir este ambicioso objetivo, Alejandro pondría en peligro una y otra vez a su excepcional ejército, hipotecando el destino de Macedonia en aras de la consecución de sus planes.

La conquista de Egipto y su subsiguiente coronación como faraón alejaron a Alejandro de su patria macedonia. En tierras del

Nilo resultó de especial relevancia su visita al santuario de Zeus-Amón en el oasis de Siwa, donde obtuvo una confirmación de su origen divino (o al menos esto es lo que se sugerió a su entorno). En este contexto, hay que llamar la atención sobre la creciente legitimación propagandística de sus pretensiones políticas a través del recurso a lo sagrado y a motivos religiosos[297]: así, los presagios divinos obtenidos en Sardes, al poner la primera piedra del templo de Zeus, el episodio de Janto, el del nudo gordiano o diversos sueños proféticos, como el que precedió a la toma de Tiro y Gaza. Esta serie de visiones y prodigios serán interpretados interesadamente como expresión de que la voluntad divina aprobaba su actuación. También servían para espolear los ánimos de su entorno con miras a conseguir mayores éxitos. En el marco de su ideología de conquista, Zeus-Amón desempeñará un papel muy señalado. Su apropiación por parte de Alejandro conducirá a una asimilación progresiva con el mismo dios: Alejandro, que se presentaba como descendiente de la estirpe de Zeus-Amón, no tardará un ser confundido con él. También sus intentos de rebasar los límites del mundo conocido y así emular e incluso superar las hazañas de Heracles o Dioniso dan buena cuenta de su afán de identificación con las divinidades más emprendedoras del Olimpo[298].

La imparable progresión de Alejandro hacia la gloria, la fama y el poder recibió la anhelada confirmación inmediatamente después de la derrota definitiva de su rival Darío III en el año 331 a. C., cuando, aún sobre el campo de batalla de Gaugamela, fue aclamado como rey de Asia por su victorioso ejército. Tal título, que proclamaba su pretensión a los derechos de soberanía sobre todo el continente, nunca había sido ostentado por ningún otro potentado[299]. Después de su entrada triunfal en Babilonia y de posesionarse de las residencias reales persas, logró cumplir el sueño de su vida, al sentarse en el trono aqueménida en Susa. El incendio del palacio de Persépolis fue el punto culminante de su

expedición de castigo y, simultáneamente, una señal muy conspicua de que ésta había llegado a su final. Sin embargo, justo después de este episodio emprendió a toda prisa la restauración de la tumba del primer rey de la dinastía, Ciro, en Pasargadas para demostrar su veneración por el creador del Imperio persa. En el mundo griego la admiración por Ciro, al que Jenofonte había dedicado su *Ciropedia,* obra que Alejandro sin duda conocía, era enorme. Con todo, el aprecio por Ciro del que hacía tanta ostentación contenía un claro componente político[300]. Como en el caso de Ada, la princesa de Caria, o en el de los faraones, también aquí Alejandro quería reclamar para sí la condición de heredero y sucesor. De esta manera, Ciro se convertía en el predecesor del joven conquistador del mundo. Si repasamos más de cerca toda la serie de gloriosos «predecesores» que Alejandro fue acumulando en el transcurso de sus expediciones, llama la atención que modelos tanto humanos como divinos quedan unidos en una genealogía del éxito: Filipo II, Aquiles, Ada, los faraones egipcios, Zeus-Amón, Heracles, Dioniso y finalmente también Ciro, que personificaba las virtudes de la casa aqueménida. El recurso a este último icono fundacional de la monarquía persa proclamaba un mensaje inconfundible: Darío III no valía para seguir los pasos de Ciro. Solo Alejandro había demostrado ser, por medio de su personalidad y de sus hazañas, el digno heredero del inspirador del Imperio.



4. Alejandro, acuñación del diádoco Lisímaco (*c.* 186/82 a. C.). Londres, Museo Británico.

Tras la muerte de Darío en 330 a. C., Alejandro adoptó las costumbres de la corte aqueménida. Empezó también a vestirse al modo persa, a usar el sello real de Darío y a hacerse saludar por medio de la *proskýnesis*. La oposición de los macedonios a esta fórmula protocolaria no atendió a razones y, así, se produjeron frecuentes problemas de lealtad[301], ante los que Alejandro reaccionó de forma implacable, desmesurada. A pesar de desembarazarse en primer lugar de Filotas y luego de su padre, Parmenión, el descontento persistió, lo que culminará en una grave crisis en Maracanda, cuando Alejandro mató con sus propias manos a su camarada Clito. Poco después una parte de su séquito macedonio, encabezado por Calístenes, se negaría a cumplir con el rito de la *proskýnesis*. El rey nunca olvidó esta afrenta, y la conjura de los Pajes le deparó una excelente oportunidad para desembarazarse de él. La oposición contra Alejandro se dirigía no solo contra sus maneras cada vez más autocráticas, sino que era a la vez una reacción a los errores de planificación y a los graves problemas surgidos en las últimas campañas que amenazaban con llevar a un callejón sin salida. Una serie de reveses importantes contribuyeron a minar la autoridad del rey, quien, además, solía reaccionar con autoritarismo y brutalidad ante cualquier impug-

nación. El descontento de la nobleza militar macedonia, lejos de disiparse, siguió creciendo con renovadas fuerzas durante las etapas más críticas de la expedición. El punto culminante de esta escalada habría de alcanzarse en el año 326 a. C., con la negativa de las tropas a atravesar el Hífasis, y en 324 a. C., con el motín de Opis.

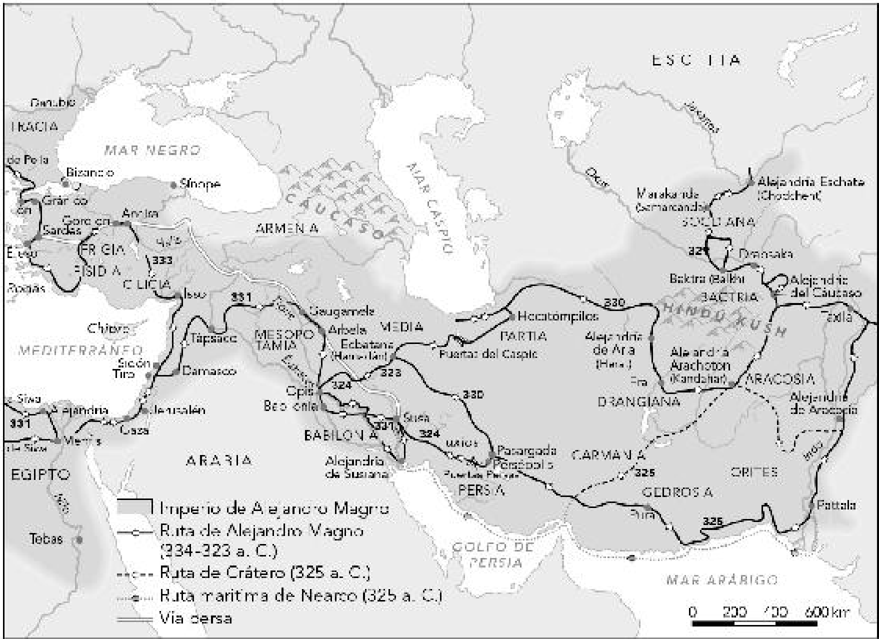
La resistencia dentro de sus propias filas debe relacionarse asimismo con la cuestión de la futura configuración política de los territorios conquistados. Si los persas hubieran ocupado Grecia (lo que a comienzos del siglo V a. C. parecía totalmente plausible), el país se habría convertido fácilmente en una satrapía más del Imperio aqueménida, y ello no habría alterado el equilibrio político existente, sino que habría supuesto simplemente una ampliación de sus dominios. La tradición imperial de las grandes potencias orientales como Asiria o Babilonia, cuyo legado ostentaban persas y medos, les facilitaba esta tarea. Muy distinta era la situación de Macedonia, que no disponía de un modelo comparable de integración territorial que pusiera a su alcance la experiencia necesaria y los mecanismos adecuados para llevar a cabo una misión de tanta complejidad. Mientras que las inmensas extensiones del Imperio aqueménida podían vertebrar las nuevas conquistas territoriales de una manera relativamente sencilla, la monarquía macedonia no podía integrar de la misma forma sus adquisiciones: y ello no solo porque las enormes conquistas habrían acabado por superar en importancia a su núcleo central, sino también porque se vería desbordada frente a esta tarea a causa de su propio organigrama institucional. Ciertamente, el hecho de que Alejandro no encontrara respuesta a este descomunal desafío guarda relación con la inesperada sucesión de éxitos alcanzados, que plantearon una serie de problemas inusitados. En este sentido, podemos deducir que la modificación gradual que experimentaron sus proclamas y objetivos militares en el transcurso de la expedición, se debió más a la endeble estructura

de su posición de partida que a la evolución personal del conquistador. Los métodos con los que consolidó su dominio sobre los territorios conquistados demostraron ser, sin embargo, estables y efectivos. Alejandro asumió desde el principio las prácticas administrativas persas y se transformó cada vez más en un soberano occidental en un trono oriental. «Babilonia en lugar de Pela» podría haber sido el lema de su nueva orientación política, cada vez más claramente acentuada a medida que se prolongaba la ausencia de su patria macedonia.

Los éxitos de Alejandro dieron lugar a nuevos precedentes, al tiempo que permitieron generar nuevas síntesis políticas y culturales. Una de las consecuencias de mayor repercusión posterior fue el nacimiento de un nuevo horizonte conceptual. De repente, tanto la estrechez geopolítica del mundo de las *poleis* o la dimensión regional del Estado tribal macedonio, así como el aislamiento de las tierras asiáticas del Imperio aqueménida, no solo quedaron fuera de lugar, sino que incluso se vieron superadas: experimentaron notables cambios de perspectiva y valoración. De todo ello resultó un nuevo mundo globalizado, con una concepción del mismo más precisa y un entendimiento más profundo de la imbricación entre la tierra y el mar. Una mayor permeabilidad entre Oriente y Occidente, la evidente mejora de las formas de comunicación y una idea de la territorialidad, desconocida hasta entonces, llevaron aparejada la creación de nuevas áreas culturales, que sobrepasaron todos los parámetros vigentes y las dimensiones geopolíticas heredadas de la tradición.

Desde que Alejandro derrotara a Darío III, se había convertido en el hombre más poderoso del mundo. La base de su excepcionalidad la constituía ya no solo el reino macedonio, sino la multiplicidad de los derechos reales que se derivan de sus conquistas. Era rey de Macedonia y Asia, *hegemón* de la Liga Corintia, faraón egipcio y señor de innumerables ciudades y etnias que le habían jurado fidelidad. Esta impresionante acumulación de

funciones, recursos y poderes a su disposición, le confirió una autoridad más allá de toda discusión. Podía hacer uso a su arbitrio de tropas, personas, tierras, medios pecuniarios, flotas, ciudades, etc. El ejercicio del poder por parte del rey macedonio con las restricciones tradicionales fue quedando progresivamente atrás, mientras que su nuevo estilo de gobierno se fue equiparando cada vez más al de los Aqueménidas. Aunque disponían de un equipo asesor, se erigían como última instancia de todas las decisiones[302]. Eran, en definitiva, herederos de las monarquías del antiguo Oriente con su pretensión de soberanía universal. Sus creencias religiosas se basaban en el zoroastrismo, pero ello no les impedía promover o tolerar otros cultos[303]. De forma similar se comportó Alejandro, como protector de todas las religiones de los territorios bajo su gobierno. Una de sus líneas maestras más importantes fue llevar a cabo una política de integración, circunstancia que suscitó creciente suspicacia en su entorno macedonio. Sin embargo, y salvo pocas excepciones, sus compatriotas le siguieron siempre que su rey les necesitó.



Mapa 10. Campaña de Alejandro

Ya durante la primera fase de la campaña en Asia Menor, que terminó con la toma de las ciudades jonias, Alejandro dio muestra del comportamiento que habría de seguir más adelante. En vez de integrar las zonas «liberadas» en la Liga Corintia, las ciudades jonias permanecieron bajo las órdenes directas de Alejandro, igual que en el pasado habían estado sometidas a la soberanía del monarca aqueménida. Alejandro no pensaba aumentar el territorio macedonio a través de conquistas territoriales. Lo que sí iba incrementando era la esfera de su dominio particular. También su propio régimen de gobierno se transformó en el transcurso de sus victoriosas expediciones hasta límites desproporcionados. Fue el retorno del contingente de tropas de la Liga Corintia, que fue licenciado en Ecbatana, lo que marcó el cambio decisivo. En adelante Alejandro conquistará por su propia cuenta la parte oriental del Imperio persa. Impulsado por una ambición desmedida y por un anhelo de gloria sin par, los límites de su actuación solo estarán marcados por la naturaleza. Nadie habría de pedirle cuentas. Con él, el poder de un solo individuo aumentaría en una medida que el mundo aún no había visto. Sus fundamentos fueron sus imponentes éxitos militares, los recursos que resultaron de ellos, la aceptación forzosa de su dominio por los vencidos y, no menos importante, su enormemente compleja personalidad, que suscitaba los más dispares sentimientos, miedo y admiración a la par. Su vitalidad y energía, su resistencia a todo tipo de pruebas, así como sus geniales dotes de improvisación y su confianza en la victoria, ejercieron una enorme fascinación a su alrededor.

Con toda la consideración que hay que tener por sus indiscutibles éxitos, sin embargo, no se puede obviar que su paso por la historia dejó una huella de sangre imposible de ocultar. Innumerables vidas se vieron sacrificadas en aras de su insaciable ambición. Llamativas escenificaciones y un rosario de ciudades de

nueva fundación a lo largo de su camino hasta los límites del mundo conocido proclamaron sus resonantes victorias, pero el precio que debió pagarse por ello fue muy alto. La parte oscura de sus expediciones son la violencia, la destrucción y los muchos desastres que causaron a sus contemporáneos. Pese a lo complejo de su personalidad, hay quienes zanjan la cuestión considerando al monarca macedonio únicamente un simple hombre de armas[304]. Pero esta valoración no puede dejar de ser parcial, si se tiene en cuenta que también dio muestras de gran interés por las ciencias y las novedades técnicas. Además, fue una persona excepcionalmente abierta a los modos de vida de otros pueblos. Se mostró siempre como un hombre religioso que buscó y honró todos los santuarios que encontró en su camino. Celebró regularmente costosos festivales atléticos, artísticos y literarios, durante los cuales sus campamentos militares se convertían temporalmente en talleres de cultura[305]. Alejandro, en definitiva, no admite ser clasificado bajo una sola etiqueta. Para algunos personificaba las dotes del mando militar por excelencia, otros lo equiparaban a un dios[306], y también era visto como un autócrata sanguinario, imprevisible y despótico. Ya solo su brutal dirección de la guerra en Bactria y Sogdiana, que habría de escalar todavía un peldaño más en la India, confirman esta sombría faceta de su personalidad rebosante de implacabilidad[307]. A este respecto, la caracterización idealizada y literariamente retocada de su persona que nos han transmitido los autores antiguos, tal como se ve en la obra de Plutarco y que ha hallado un asentimiento general, no alcanza a disimular sus carencias y faltas[308]. Por supuesto que no se puede dudar de ciertas inclinaciones nobles en Alejandro, que apologetas como Arriano han querido subrayar sobremanera en su admirado ídolo. Pero junto a estas virtudes afloran igualmente sus ansias de venganza, su egoísmo y su crueldad, así como una característica egolatría que en ocasiones le cegaba con respecto a la disposición de su entorno. Alejandro no dejó a

nadie indiferente. El panorama de percepciones y reacciones que provocó fue y sigue siendo inconmensurable[309].

No cabe duda de que nunca antes un gobernante había logrado en tan breve plazo un dominio de tales dimensiones. Por eso sus pretensiones de soberanía fueron universales: por un lado se vinculaban a la tradición oriental, y por otro, sus ansias de poder no tenían límites[310]. Este último punto se manifestaba en su perseverancia y su carisma, que perduraron incluso durante los reveses achacables directamente a su responsabilidad, como la catástrofe en el desierto de Gedrosia. A pesar de todo, su carisma no pudo impedir que el marco institucional de su dominio fuera extremadamente frágil, con lo que la idea de una monarquía universal quedó muy difuminada. El futuro habría de ser testigo de variadas formas de imitación de Alejandro, pero la medida de su mímesis no la darían sus proyectos políticos, sino más bien sus hazañas. Su inconfundible individualidad, no tanto como estadista, sino como hombre de acción, imprimió una profunda huella. Para sus seguidores más cercanos, los Diádocos, pero también para Pirro, Aníbal, Pompeyo, César, Antonio, Juliano y muchos otros, Alejandro fue siempre el modelo a seguir en todo momento.

El rey macedonio se convirtió en un mito ya en vida, fenómeno que se agudizó enormemente tras su desaparición. Todo lo relacionado con él quedó englobado bajo la categoría de lo extraordinario. Sus hazañas parecían tan excepcionales como irreales: ¿fue todo ello solo un sueño? Su paso por la historia es único, insólito, inalcanzable, increíble. También interminables fueron las discusiones sobre su naturaleza divina, lo que evidencia cuán a menudo se ocuparon los autores coetáneos y posteriores de sus hechos y de su fuerza de atracción. Todo aquel que quisiera seguir sus huellas, debía tratar de igualarse a él; no bastaba con estar en posesión de sus títulos y sus funciones. El legado de Alejandro no era ningún sistema político, sino más bien su inimita-

ble manera de proceder, pues solo el deseo irrefrenable puede transformar o construir sistemas, como bien sabían sus émulos de la Antigüedad. Posiblemente Augusto, fundador de la monarquía romana, habría podido aclarar este punto mejor que nadie, si a alguien se le hubiera ocurrido preguntarle al respecto[311].

La fórmula con la que Alejandro superó todos los límites se sustentó sobre cuatro pilares: su coraje, que a menudo se tornaba en audacia ilimitada; su asombrosa perseverancia, que pasaba a veces a ser obstinación; sus planes insólitos, que podían incurrir en megalomanía, y sus victorias, que rebasaron todos los parámetros usuales del éxito. Alejandro se convirtió, en definitiva, en un sinónimo del triunfo sobre las adversidades.

Los objetos y sujetos de sus conquistas, tanto ciudades y territorios como personas, se tornaron a la par presa y misión. La contradicción esencial que implicaba la tensión entre la persecución egoísta de metas que había impuesto el rey personalmente y la administración adecuada de sus conquistas pudo ser neutralizada temporalmente, pero nunca se superó por entero. La muerte de Alejandro agudizó de forma notable esta situación. Más tarde, el carácter del dominio extranjero en Oriente quedó cada vez más claramente en evidencia. Un buen ejemplo es el propio Imperio de Alejandro, adquirido por la fuerza militar, así como la cooperación, no exenta de problemas, entre las élites persas y macedonias, que definían su posición según su cercanía al rey. El sentimiento de pertenencia a una comunidad o una idea sostenida por la mayoría de los pueblos que participaban en una empresa común no prosperó, y el punto de inflexión entre las diversas etnias y los intereses divergentes de cada territorio no lo formaba ningún convencimiento profundo o programa político, sino que este vínculo común era el propio Alejandro, o más concretamente, la acumulación de poderes, reales y simbólicos, que se concentraban en su persona. Así, los fundamentos de sus vastos dominios, de heterogénea configuración, no estaban basados en

la libertad de elección o la razón, sino más bien en la fuerza y el temor. Desde el principio resultó obvio que no se trataba de una base duradera, sino más bien de un sistema falto de equilibrio, que debía su consistencia al comportamiento de la cúpula dirigente y, en última instancia, a la destreza del propio Alejandro. Todo dependía de él. Solo su presencia continua en cada lugar, la actualización de su posición de poder mediante la consecución de nuevos éxitos y la defensa eficaz de las erosiones de su dominio en la periferia de su Imperio podían preservar su gobierno personal, que pese a todo su esplendor, se revelaba extremadamente frágil.

Un retorno a la patria y a las directrices del ejercicio del poder que estableciera Filipo II, que en otro tiempo habían engrandecido Macedonia, era algo que se había hecho difícilmente imaginable para Alejandro[312]. Si alguna vez llegó a tomarlo en consideración, sin duda no lo hizo en serio. La futura organización y administración de sus dominios solo parecía posible desde los centros de poder asiáticos, tales como Babilonia, Susa o Ecbatana, que estaban situados en lugares equidistantes respecto a las alejadas fronteras del inmenso Imperio. Cuando se habla de sus últimos planes, se suelen señalar como objetivos Arabia y los países del Mediterráneo occidental. Parece bastante inverosímil, en efecto, que llegado a este punto el monarca macedonio hubiera podido regresar a los bosques de su tierra natal para entregarse a su pasión por la caza. Macedonia, punto de partida y base de la existencia política de Alejandro, había experimentado de forma progresiva la pérdida de su especial posición de privilegio. Cada vez más desempeñaba el papel de una potencia regional, dirigida desde la distancia por un rey ausente y transformada en una reserva de soldados y personal de mando para la corte de un soberano que ya no residía allí. A la vez, el núcleo cedía importancia de forma paulatina e irremediable ante los sucesos en la periferia. La patria y el rey, Macedonia y Alejandro, se alejaban cada vez

más la una del otro, y el generalato macedonio del ejército multiétnico de Alejandro percibía de forma intuitiva este dualismo como un creciente riesgo. Si por un lado la crítica al soberano era cada vez más perceptible, ésta se exacerbaba cuando se ponía de manifiesto el notorio alejamiento de sus raíces, con los consiguientes peligros de perder el poder en Macedonia. Su país parecía cada vez más un modelo perteneciente al pasado, cuya fuerza de atracción había sufrido una mengua irreparable.

Los últimos proyectos de Alejandro, que pretendían aumentar las dimensiones de su Imperio, ya de por sí descomunal, pueden ser interpretados como nuevos e inapelables pasos adelante en el camino hacia una monarquía universal o bien como estrategias compensatorias de un dominio cada vez más vulnerable: desde un punto de vista político, eran contraproducentes. Los compañeros de armas que acompañaban a Alejandro en sus campañas habían compartido experiencias con Filipo II —que siempre concibió y practicó la política como un arte realista de lo posible — y ahora enarbolaban su ejemplo con creciente impaciencia ante su heredero. Para Alejandro la política tenía un significado distinto. No se trataba de adaptar las posibilidades disponibles a las metas al alcance, sino más bien de plantearse metas inalcanzables con esas mismas posibilidades y terminar por lograrlas: tal parecía su lema. En ello estriba que se le pueda concebir como una persona apolítica siguiendo el concepto clásico del término. En el centro de su empeño se hallaba la realización de sus sueños más que la realidad de éstos, pues se afanaba principalmente por las conquistas y mucho menos por su durabilidad; sin duda, a imagen de los héroes homéricos, su preocupación primordial era lograr la gloria imperecedera, mucho más que las soluciones de compromiso y los planes políticos de larga duración. Como en el caso de su *alter ego* heroico, Aquiles, la muerte constituye el momento culminante de su trayectoria vital, lo que no puede resultar sorprendente a estas alturas. Un Alejandro anciano y débil a

duras penas parece imaginable. No estaría en consonancia con el aura del eternamente joven conquistador con que el mito lo envolvió ya en vida. Historia y leyenda: el resultado de su cambiante percepción conlleva la renovación constante de su imagen, que hasta los tiempos más recientes ha conservado un notable poder de fascinación. En el caso de Alejandro, más que en el de ninguna otra figura de la historia universal, su repentina desaparición creó una clara necesidad de reconstrucción y emulación del personaje. El hecho de que tras su muerte la posteridad quedara indeleblemente marcada por la figura llena de interrogantes de este conquistador del mundo, oscilando siempre entre el triunfo y la decepción, como orientación y punto de partida de toda visión de futuro —ya fuera por imitación, oposición o legitimación—, constituye aún hoy un testimonio veraz de la actualidad de su biografía.

5. El pasado como ideal

Cincinato

El comportamiento cívico de Cincinato, personaje característico de la República romana temprana, nos puede dar la clave para explicar la célebre frase atribuida al presidente estadounidense John F. Kennedy: «No preguntes lo que el Estado puede hacer por ti, pregunta lo que tú puedes hacer por el Estado»[313]. La figura histórica del noble romano Cincinato era bien conocida en las colonias inglesas de Norteamérica, como demuestra el hecho de que uno de los pioneros de la República Americana, George Washington, estableciera una *Society of the Cincinnati* durante la Guerra de Independencia librada por los rebeldes americanos contra la gran potencia colonial británica. La ciudad de Cincinnati, en Ohio, todavía nos lo recuerda hoy en día. Igual

que el municipio italiano de Cincinnato, que lleva el nombre de uno de los más famosos héroes de la República romana. El aforismo de Kennedy y la biografía de Cincinato permanecen enlazados por la idea del compromiso desinteresado de los ciudadanos por el bien común, y, además, ambos subrayan la prioridad del interés público por encima de los asuntos privados.

¿Pero qué conocemos verdaderamente sobre las acciones del personaje histórico Lucio Quincio Cincinato? Sabemos que ejerció toda una serie de magistraturas públicas. También tenemos conocimiento de que después de sus actividades políticas, llevó una discreta vida privada, dedicada al cuidado de sus fincas. De la maraña de leyendas y reminiscencias históricas sobre él, sobresalen algunas imágenes bucólicas, como las que reflejan a un hombre que, debido a unas dificultades familiares, se dedicó a labrar sus campos con la yunta y los bueyes, dejando atrás toda actividad política y los asuntos de Estado. Según Livio, nuestra fuente principal de información, Cincinato había ejercido, a petición del Senado, la dirección de la guerra contra las tribus hostiles de los sabinos, los ecuos y los volscos[314]. Aunque sus campos permanecieron sin cultivar durante su ausencia —situación que tuvo nefastas consecuencias para la economía familiar—, no dudó ni un momento en ponerse a disposición del Estado y cumplir su deber con la comunidad. Se dice que colmó con creces las expectativas puestas sobre él, pues, tras una eficaz y breve campaña militar, derrotó a los enemigos de Roma. No obstante, el temor de los ciudadanos a que pudiera aferrarse al poder y a los cargos públicos tras el éxito alcanzado, resultó ser totalmente infundado. Después de completar su misión, Cincinato renunció al mando supremo, se retiró a su vida privada y se concentró desde entonces a las labores que exigían sus propiedades agrícolas[315]. También se dice que no pidió ninguna compensación material por los servicios prestados a la comunidad, por lo que adquirió el aurea de ciudadano leal y magistrado idóneo.

El episodio de Cincinato suscita dos posibles interpretaciones: por un lado, sirve como paradigma de lo que puede realizar un personaje modelo, que subordina voluntariamente sus intereses privados a la razón del Estado. Por otro, se convierte para la posteridad en un referente de la fuerza de atracción de la tradición. En otras palabras, constituye un símbolo del compromiso del individuo con el *mos maiorum,* al tiempo que traza las pautas de orientación del comportamiento político a seguir. De esta manera, Cincinato se ubica junto a otras personalidades de la ancestral República romana en la galería de figuras ilustres, consideradas como garantes del ascenso de Roma a la primera potencia del Mediterráneo. Merced a las gestas de sus ciudadanos más capacitados, se forjará el perfil de un Estado consolidado, que perdurará en la memoria colectiva como el reflejo de una época pretérita gloriosa, que será recordada a través de la suma de realizaciones de sus más extraordinarios personajes.

Ningún otro pueblo de la Antigüedad tuvo una conciencia tan acentuada de sus orígenes como Roma, lo que se pone repetidamente de manifiesto al momento de seguir determinadas directrices políticas, vistas siempre en una línea de continuidad con el pasado. En la memoria colectiva de los romanos, los episodios acontecidos en la fase fundacional de la República se transforman en loables ejemplos de la correcta acción política, dignos de ser imitados. Lo sucedido se estiliza y se convierte en un ideal, adopta la calidad de modelo para afrontar nuevos retos. En este sentido, la instrumentalización del pasado se transforma en un programa político específico, y, por así decirlo, en la vara de medir toda acción política orientada hacia el presente y el futuro.

Fabio Máximo

Desde el año 218 a. C., Aníbal se había internado en Italia como un torbellino. Sus continuadas victorias sobre tres ejércitos consulares fueron percibidas como una pesadilla. La repetición de la catástrofe gala, registrada en los anales de Roma y considerada el punto más negativo de su historia, parecía estar al alcance de la mano. ¿Habían los romanos subestimado a sus enemigos, o los éxitos de Aníbal se debían a la ligereza e incapacidad de sus comandantes? Sea como fuere, después de las derrotas sufridas reinaba el puro horror. El Senado debatió sin interrupción durante días. Se alzó un clamor pidiendo soluciones inmediatas[316]. Sobre todo, se deseaba un cambio de estrategia en la conducción de la guerra. Cabía esperarla del experto y acreditado Quinto Fabio Máximo, así que fue nombrado *dictator,* un cargo de excepción que reunía en sí por el límite de seis meses el supremo poder ejecutivo, lo que ante todo significaba la dirección del ejército[317].

La dictadura había nacido de la necesidad del momento. Con ella se quería crear un instrumento eficaz para superar los inminentes desafíos. Como ayudante del recién nombrado *dictator,* se puso a sus órdenes al *magister equitum* (comandante en jefe de la caballería), Marco Minucio Rufo; al igual que Fabio, era un antiguo cónsul con experiencia militar. Sin embargo, sus caracteres no podían ser más distintos: Fabio Máximo era suave y cauteloso, Minucio Rufo audaz y apasionado. Además, pertenecían a distintas agrupaciones políticas. Con esto se sembraba la semilla de futuras disputas. La elección puso de manifiesto otra faceta de la guerra ideológica que libraban ambos bandos: los nuevos mandatarios mantenían relaciones especialmente estrechas con el culto a Hércules, considerado como antepasado de la *gens Fabia,* por lo que Quinto Fabio Máximo se estilizaba como su descendiente. La invocación a Melkart/Heracles por parte de Aníbal mostraba un efecto político inmediato.

En esta situación extremadamente crítica para Roma, surgida tras la debacle del lago Trasimeno, Fabio inició su mandato orquestando múltiples ceremonias religiosas, además de observar todos los preceptos y ritos sagrados imaginables para apaciguar a las deidades, al parecer descontentas con Roma. En este contexto, hay que destacar los sacrificios efectuados en el templo de Hércules, que sin duda tenían la intención de debilitar la eficacia de la apropiación de este héroe divino por los cartagineses. Si nos preguntamos por las causas de semejante diligencia religiosa, la explicación más fácil sería el deseo de poner fin de una vez a la falta de éxito de las armas romanas reforzando las actividades cultuales, lo que equivalía a invocar a las propias divinidades.

Pero sobre todo, Quinto Fabio Máximo adoptó una nueva estrategia bélica. No se apresuró a enfrentarse a los cartagineses, como habían hecho sus predecesores, quienes habían librado de forma precipitada batallas en terrenos desfavorables, fracasando rotundamente. Se tomó el tiempo necesario, y lo aprovechó para elevar la decaída moral de las tropas y prepararlas para los próximos enfrentamientos[318]. Entretanto, Aníbal podía moverse sin impedimentos por Apulia y Campania y devastar a placer esos fértiles territorios, así como recaudar un rico botín, porque Fabio Máximo se mantenía expectante[319]. Tras una larga espera, vio llegada al fin la posibilidad de abandonar su estrategia defensiva y enfrentarse a Aníbal, que al cruzar el Volturno, cerca de Teano, fue cercado por sus legiones. Aníbal respondió con una estratagema: empujó hacia el campamento romano, en medio de la noche, un rebaño de bueyes con antorchas en los cuernos. Los guardias del desfiladero que debían impedir la retirada de los cartagineses, presos del pánico, abandonaron sus puestos y entablaron combate con las unidades cartaginesas que acompañaban el rebaño. Aníbal aprovechó la confusión que había provocado deliberadamente para librarse del cerco de Fabio Máximo, que no se había atrevido a abandonar su campamento en medio de la

noche y atacar frontalmente a Aníbal. Dejemos de lado si este episodio que difunden los autores antiguos puede ser tomado al pie de la letra[320]. En cualquier caso, sirvió para contraponer la flexibilidad de Aníbal a la circunspección de Fabio Máximo, que será recordado en los libros de historia romana por el epíteto de *cunctator* ('el dubitativo')[321].

Es indiscutible que, en una visión de conjunto, el proceder cauteloso de Fabio Máximo había ayudado a preservar al Estado de serios daños. Por ello, en última instancia, alcanzó un puesto de honor en la memoria histórica de Roma, como la encarnación de una gestión sobria y planificada de los asuntos públicos. Al igual que Cincinato, Claudio el Ciego, Catón el Viejo y otros representantes de la tradición republicana, Fabio Máximo ascendió a ese ilustre círculo de celebridades, inmortalizadas en las biografías de Plutarco, uno de los libros más leídos en la Antigüedad y también en tiempos modernos. Es precisamente el recuerdo ligado a las gestas de estos personajes, el axioma que confiere al pasado un carácter testimonial ejemplar, digno de ser emulado en la posteridad.

6. Transformaciones mitológicas

Dido y Eneas

¿Hasta cuándo se remontan los rastros de la historia de una comunidad? Responder a este interrogante resulta particularmente atractivo en el caso de Cartago, ya que la ciudad fue arrasada después de la Tercera Guerra Púnica en el año 146 a. C., quedando destruida su memoria histórica, literalmente aplastada bajo los escombros. Existen relatos fundacionales de varias ciudades o reinos antiguos que han alcanzado importancia *a posteriori*. Eventos legendarios de una oscura prehistoria, figuras he-

roicas y reminiscencias históricas se funden en impactantes imágenes alegóricas, a través de las cuales pueden apreciarse signos característicos de aquellos personajes que las protagonizaron. ¿Quién no conoce la disputa fraterna entre Rómulo y Remo, probablemente el episodio más conocido del variado repertorio de las leyendas fundacionales romanas?[322]. Su potencial político lo ilustra el hecho de que Cayo Octavio consideró, tras su ascenso al poder, la posibilidad de cambiar su nombre por el de Rómulo, antes de convertirse en Augusto. Como sabemos, el proyecto fracasó debido a una versión de la leyenda, según la cual Rómulo había sido asesinado por indignados senadores. Octavio no quiso poner su recién adquirida posición de dominio sobre el Estado romano bajo un signo tan desfavorable, y renunció a desafiar al destino. A tal punto el mito podía penetrar en la realidad histórica.

Las cosas no son muy distintas en lo que respecta a Cartago, de cuya primera fase de su historia también conocemos un amplio abanico de leyendas, agrupadas en torno a la saga de la fundación de la ciudad. Al contrario de lo que sucede con el pasado romano, que fue imaginado por autores nativos (Varrón, Livio) o filorromanos (Dionisio de Halicarnaso), la versión del episodio fundacional de Cartago que nos ha llegado no es obra de escritores cartagineses. Donde se ha conservado más en detalle es en la obra de Pompeyo Trogo (Justino)[323]. Si reducimos las distintas ramas de la tradición a una versión principal, estos serían sus rasgos esenciales: Elisa, la hermana del rey Pigmalión, gobernante de la ciudad fenicia de Tiro, huyó de su ciudad natal porque su hermano quería eliminarla por codiciar los bienes de su rico esposo, el sacerdote de Melkart Akerbas, que al mismo tiempo era su tío. Tras una escala en Chipre (Citión), Elisa, más conocida por el nombre de Dido, gracias a la *Eneida* de Virgilio, navegó con sus seguidores hacia la costa del norte de África. Allí, los recién llegados consiguieron el derecho de hospitalidad de los li-

bios nativos, quienes les cedieron tanta tierra como pudieran cubrir con ayuda de una piel de toro cortada y extendida (ciudadela de Birsa). Sobre ese territorio levantaron la «Ciudad Nueva», porque ese es el significado literal de la voz Cartago *(Qarthadasch)* y se comprometieron a pagar tributo a sus originarios poseedores. Cuando el régulo númida Hiarbas quiso casarse con Elisa, ésta se suicidó, para salvar con su sacrificio la existencia de la ciudad[324].

Otra lectura popular de la historia temprana de Cartago se centra en la relación entre Dido y Eneas, obra del poeta romano Virgilio, creador de una saga heroica latina inspirada en Homero, cuyo título, la *Eneida,* logrará inmortalizar el nombre de su protagonista[325]. Según la leyenda, una gran tormenta alcanzó a Eneas, hijo de la diosa Venus, mientras huía de Troya, haciéndole llegar hasta las costas de la recién fundada Cartago. Al igual que la legendaria Nausícaa, hija del rey de los feacios en los poemas homéricos[326], Dido acogió al desconocido, quien le relato la caída de su ciudad natal y las dramáticas circunstancias que lo habían llevado ante ella. Durante años, el superviviente de Troya, empujado y arrastrado de una costa a otra, había realizado una ardua odisea que parecía culminar con su llegada a Cartago. Impulsada por Venus y Juno, Dido se enamoró de Eneas, quien también correspondió a sus sentimientos. Entonces, ella decidió unirse al forastero en matrimonio pese a que había jurado el celibato tras la muerte de su marido. Pero Júpiter tenía reservados otros planes para el refugiado troyano, quien se verá obligado a trasladarse a Italia y construir allí los cimientos del Estado romano: Mercurio, en nombre de Júpiter, se desplazará a Cartago para persuadir a Eneas de abandonar el suelo africano, con el fin de que culminara el destino que le habían asignado los dioses. Después de la separación de los amantes, la desesperada Dido se suicidó. Su trágico final parece anticipar el posterior antagonismo entre Roma y Cartago. El desenlace del trágico episodio simbo-

liza un cúmulo de esperanzas incumplidas, que evocaban armonía y cooperación en vez de confrontación y guerra.

Resulta trabajoso separar los distintos estratos históricos de este entramado de leyendas, que no permiten obtener una definitiva clarificación de los hechos. Sin duda algunos nombres de los actores pueden documentarse históricamente (por ejemplo, Pigmalión, rey de la ciudad de Tiro; también el nombre de Elisa es fenicio, a diferencia de Dido), pero tanto el marco del relato como algunos detalles esenciales fueron imaginados conforme a modelos novelísticos griegos. El escenario de esta composición habrá que buscarlo sin duda en el círculo cultural siciliota, que, a más tardar, desde el siglo VI a. C. mantenía una viva relación con Cartago[327]. Si observamos los elementos constitutivos de la leyenda heroica, resulta sorprendente que fueran precisamente acontecimientos ocurridos posteriormente los que impulsaron la elaboración de una narrativa fundacional plena de efectos dramatúrgicos. La creciente importancia política de Cartago exigía una historia lo más larga y prestigiosa posible, ennoblecida por las extraordinarias gestas de sus actores. Ambos factores debían subrayar el carácter inconfundible y los excepcionales logros de la ciudad.

Los hechos históricamente documentados pueden resumirse en unas pocas frases. Observamos al principio una confrontación política interna en Tiro, dentro de los estratos dominantes. Una parte de la nobleza local junto con sus adeptos (la fracción de Melkart) abandonó acto seguido el país y emigró a Chipre. Allí fracasó el proyecto de fundar una ciudad, y tras otra odisea se acometió un nuevo intento en el norte de África, que solo fue coronado por el éxito después de superar considerables dificultades (pago de tributo a los libios). Una emigración masiva procedente de la ciudad natal hizo que la recién fundada «Ciudad Nueva» fuera algo más que una mera factoría comercial. Debido a su potencial demográfico y al terreno colonizado, superior a la

media en extensión, la colonia norteafricana se distinguió de otros asentamientos fenicios[328]. Sea como fuere, desde el principio Cartago aparece como una entidad consciente de sí misma, unida con la metrópoli fenicia por relaciones religiosas y familiares, pero políticamente autónoma, comparable a las más importantes ciudades etruscas o griegas de la región, como Masilia, Caere o Siracusa.

La vinculación de Dido con Eneas permite extraer conclusiones políticas, pues nos transmite una versión retrospectiva del dualismo romano-cartaginés, construido sobre la base de acontecimientos posteriores, que se remontan al período fundacional y que supuestamente proporcionan una explicación alegórica del enfrentamiento que se produjo siglos más tarde. La relación entre Dido y Eneas parece dar razón a la famosa metáfora: del amor frustrado surge el odio desenfrenado. Al mismo tiempo, la relación sentimental entre los dos personajes nos habla de una estrecha relación temprana entre Cartago y Roma, aparentemente destruida por los vaivenes del destino, por lo que se insinúa la posibilidad de que hubiera sido posible llegar a un acuerdo pacífico. Desde esta perspectiva, la proverbial rivalidad entre ambas ciudades se perfila como el resultado de una serie de oportunidades perdidas, lo que, por otra parte, había sido una realidad en tiempos inmemoriales, si tenemos en cuenta la íntima relación existente entre los dos míticos fundadores de ambas ciudades.

Como otras ciudades de la Antigüedad, también Roma desarrolló una saga fundacional, compuesta siguiendo un estilo novelado con tintes dramáticos. En el centro de la trama se inserta Eneas, quien huye de la ardiente Troya y llega a Cartago, donde es recibido por su reina Dido. De esta manera, la tradición romana traza una línea directa con la mítica ciudad de Troya, realzando la colonización de las tierras itálicas por los troyanos, poniendo así de relieve la privilegiada relación de los primeros habitantes de Roma con un contexto heroico y venerable. Al igual que

conocemos la fecha de la fundación de Roma —que el historiador romano Varrón fijó en el año 753 a. C.—, también el historiador Timeo transmite el año de la fundación de Cartago (814 a. C.). No es necesario enfatizar lo problemático que resultan las cronologías calculadas por los autores antiguos[329], sobre todo cuando se trata de reconstruir un pasado pleno de mitificaciones y suposiciones. En estos casos es importante considerar si los acontecimientos que narran unos autores tardíos pueden ser confirmados por otras fuentes independientes. Al tratar esta parte de la historia carente de fuentes escritas, como ocurre con el período de la fundación de Cartago, tan solo pueden ayudarnos los hallazgos arqueológicos. Las excavaciones realizadas en Cartago han sacado a la luz materiales del siglo VIII a. C.[330], lo que genera un desfase temporal respecto a los testimonios literarios, cuestión que puede explicarse por el hecho de que uno de los criterios centrales para la compilación de referencias cronológicas —a saber, la cerámica griega— solo está disponible en cantidades suficientes en la región del Mediterráneo occidental desde finales del siglo VIII a. C. en adelante. Es posible que las fechas que obtenemos de las fuentes literarias reflejen un proceso de precolonización, es decir, una fase que pudo haberse caracterizado por expediciones exploratorias y contactos comerciales, y que habría precedido al establecimiento de asentamientos permanentes. Como ocurre con la mayoría de las fundaciones coloniales, los primeros siglos de la historia cartaginesa están envueltos en una espesa niebla. Los contornos de la ciudad no se aclaran hasta el siglo VI a. C., cuando los historiadores griegos comenzaron a mostrar interés por lo que ocurría en el Mediterráneo occidental, como demuestran los informes sobre el enfrentamiento bélico entre foceos, etruscos y cartagineses en la batalla de Alalia, que ya ha sido objeto de nuestro estudio[331].

Ningún otro episodio de la Segunda Guerra Púnica ha suscitado tanta curiosidad como la travesía del paisaje otoño-invernal de los Alpes por las tropas de Aníbal, al final del otoño del año 218 a. C., inaugurando así su osada expedición hacia Italia para desafiar a la ciudad más poderosa del Mediterráneo[332]. Pronto surgió una sugerente imagen de audacia: una masa de guerreros decididos se abre paso, gracias a su carismático caudillo, hasta el territorio que es su objetivo, oponiéndose a las ásperas fuerzas de la naturaleza y volviendo posible lo imposible. Las majestuosas columnas de un ejército que, flanqueado por elefantes de guerra, se adentra en la hostil región montañosa, provocaron asombro y admiración. Así nació un mito que se inserta en la biografía de Aníbal como si fuera otro de los trabajos de Hércules, y que se alimentaba de la naturaleza excepcional de la situación y sus elementos paradójicos: los gigantescos animales de la sabana africana avanzando por un sendero rodeado de nieve y hielo, mientras que los jinetes del desierto de Numidia culminaban los difíciles pasos de un paisaje invernal de alta montaña. De ahí que no sorprenda que los relatos existentes ofrezcan multitud de giros dramáticos y la reconstrucción histórica del hecho amenace con desaparecer tras el velo de niebla de la fantasía. Las informaciones más fiables las conserva Polibio, que elaboró las notas de Sileno, uno de los participantes en la expedición de Aníbal[333], y que pueden reclamar mayor credibilidad que las anotaciones de Livio, fuertemente pobladas de reminiscencias literarias[334]. En cualquier caso, es llamativo el ritmo de toda la empresa.

Aníbal avanzó al principio a lo largo del Ródano, dejando a un lado Montelimar, hacia Valence. Luego dobló hacia el este en dirección a Grenoble, remontando el curso del Isère. Una vez alcanzada la región alpina, empezó la ascensión del monte Cenis. La estancia en la cordillera fue una acción que recordó los logros militares de Alejandro, especialmente su paso por el Hindukush. La gesta de Aníbal fue registrada con respeto ya en la Antigüe-

dad, y pronto se tejieron leyendas a su alrededor. Los hechos son mucho más sobrios: a pesar de la novedad de la tarea, Aníbal condujo a su ejército hacia Italia con relativa rapidez. Pudo asegurarse la ayuda de algunas tribus galas, que le proporcionaron guías y provisiones. Otras tribus, como los alóbrogos, se mostraron hostiles, y hostigaron a las columnas cartaginesas, que tuvieron que defenderse. Lo que deparó más esfuerzos fue el descenso de la cordillera, en el que se alcanzaron los límites de la resistencia humana. Sin duda el ejército cartaginés sufrió dolorosas pérdidas, pero su fuerza de combate no había sufrido sustancialmente, lo que se debe ante todo a la concienzuda preparación de toda la empresa.[335] Los que más sufrieron fueron los elefantes de guerra, cuya mayoría no sobrevivió a la agotadora marcha y el duro clima. Apenas representaron un papel en las ulteriores campañas de Aníbal. Una vez atravesados los Alpes, se logró en breve tiempo devolver al ejército cartaginés casi toda su fuerza de combate[336] al obtener Aníbal refuerzos de los celtas, enemistados con Roma[337]. En alrededor de ocho semanas cubrió el tramo que iba desde el Ródano hasta el valle del Po; era mediados de octubre.

Aníbal no había sido el primero en llevar a cabo esta empresa, ya que mucho antes varias tribus celtas habían atravesado en repetidas ocasiones la cordillera alpina con intenciones bélicas. Es de suponer que los exploradores cartagineses se informaron sobre estas acciones y aprendieron de ellas. La logística de toda esta acción militar fue sin duda notable: se establecieron depósitos con suministros a lo largo del camino como medida de precaución. También se concluyeron acuerdos con la mayoría de las tribus galas para permitir el paso del ejército cartaginés. Unos diez años después de Aníbal, su hermano Asdrúbal realizará igualmente la travesía de los Alpes al frente de un ejército, pero sin encontrar una resonancia comparable de su acción en los autores antiguos, pese a que su epopeya no puede ser considerada en ab-

soluto inferior a la de su hermano. Aunque el paso de los Alpes fuera una acción repetida en varias ocasiones, tan solo la travesía de Aníbal trascendería en la memoria histórica como una hazaña gloriosa e insólita, forjando así una imborrable imagen de su iniciador en el imaginario colectivo, que adquirirá ya en vida de Aníbal un carácter mítico.

Cannas

Los dos ejércitos más poderosos que jamás se habían desplegado sobre suelo itálico se encontraron en la llanura de Cannas en pleno verano del año 216 a. C., dispuestos a librar una memorable batalla[338]. El plan de Aníbal revela una complejidad asombrosa, pues se basaba en amortiguar el impacto de las legiones romanas, en activar su propia caballería en el momento oportuno y en frustrar el avance enemigo sin dejar que sus propias líneas se fragmentaran. Al mismo tiempo, el enemigo debía ser diezmado y acosado en sus puntos débiles. El éxito de este proyecto dependía de la interacción fluida entre sus heterogéneas tropas. El ejército de Aníbal había logrado un alto grado de profesionalización y compenetración gracias a los años de campaña pasados juntos, y además estaba acostumbrado a servir bajo el mando de probados oficiales cartagineses. Debido a su experiencia, igualaban, si no superaban, en fuerza de combate a las unidades romanas, que eran numéricamente superiores, pero insuficientemente entrenadas. La disposición táctica de los romanos estaba basada en una suposición: que la cuña de ataque conjunto de las legiones sería irresistible, y, por lo tanto, destrozaría las líneas enemigas. De este modo, albergaban la intención de erosionar las abigarradas tropas del enemigo y repeler los probables ataques por el flanco de la caballería, para propinar finalmente el golpe decisivo en el centro de la formación cartaginesa. Energía y número

eran las bazas principales de los romanos, mientras que los cartagineses confiaban en su flexibilidad y experiencia.

El 2 de agosto del año 216 a. C. se libró una de las más sangrientas batallas de la historia bélica de la Antigüedad[339]. El cónsul Cayo Terencio Varrón, que aquel día tenía los auspicios y por tanto el mando supremo, dividió su ejército en tres grandes bloques, que dispuso de manera frontal contra las líneas cartaginesas: en el lado derecho los jinetes romanos al mando de su colega en el consulado, Lucio Emilio Paulo; en el centro una cantidad gigantesca de infantería pesada, encabezada por Cneo Servilio Gémino y Marco Atilio Régulo (los cónsules del año anterior); el ala izquierda la ocupaba la caballería de los aliados de Roma, al mando de Varrón en persona.

Aníbal respondió a la táctica romana emplazando a los honderos baleares y los lanceros libios delante de su línea de batalla para perturbar el avance romano. Su ala izquierda, apostada frente a la caballería romana, estaba formada por jinetes celtas e hispanos, encabezados por Asdrúbal. El ala derecha, frente a la caballería itálica, la constituía la caballería númida, mandada por Hanón (el hijo de una hermana de Aníbal) y Maharbal. Pero lo más difícil era la disposición del bloque central cartaginés. En sus bordes, se estacionaron tropas libias; en el centro, el punto neurálgico de toda la línea de batalla —porque ahí era donde había que frenar el avance enemigo—, estaban las tropas de infantería celtas e hispanas bajo el mando directo de Aníbal, apoyado por su hermano Magón. Una vez que el ejército hubo tomado posiciones, Aníbal ordenó ejecutar varias maniobras. Las tropas de infantería celtas e hispanas corrieron en formación ordenada hacia el enemigo, trazando un arco en forma de media luna, muy extenso, para que las legiones romanas lanzadas al ataque quedaran absorbidas por él. Paralelamente, Aníbal lanzó sus jinetes celtas e hispanos sobre la caballería romana, que, sorprendida y

arrollada por la fuerza del enemigo, quedó notablemente diezmada y puesta en fuga.

Entretanto, las legiones romanas habían emprendido un ataque frontal sobre el centro de las líneas cartaginesas. Sin embargo, la infantería celta e ibérica se retiró ordenadamente, envolviendo a los legionarios lanzados al asalto. La infantería libia apostada en los extremos avanzó y completó medio giro. Hispanos vestidos de blanco, que habían puesto en sus túnicas de lino una franja roja e iban armados con espadas cortas (falcatas), celtas semidesnudos con gigantescas espadas y libios cuya vestimenta y armamento romanos procedían del botín de anteriores batallas rodearon a la infantería pesada romana, caída en una trampa e inmovilizada, causando un baño de sangre. Para colmo de males para los romanos, los jinetes númidas de Maharbal y Hanón consiguieron después de una carga dispersar a la caballería itálica, contando para ello con el apoyo de los jinetes celtas e hispanos de Asdrúbal. Tras derrotar a los jinetes romanos e itálicos, toda la caballería cartaginesa, encabezada por Maharbal, Hanón y Asdrúbal, cayó sobre la espalda de las legiones romanas decidiendo así la batalla[340].

La táctica de Aníbal funcionó en gran medida. Las tropas romanas fueron desbordadas por su capacidad de maniobra, encerradas y abatidas sin que pudieran oponer gran resistencia. Sus pérdidas fueron inmensas. Se dice que murieron más de 50.000 hombres, entre ellos el cónsul en ejercicio Lucio Emilio Paulo, los consulares Cneo Servilio Gémino y Marco Minucio Rufo, junto a numerosos senadores[341]. Más de 10.000 legionarios quedaron en poder de los cartagineses. Otros tantos lograron huir. Entre ellos se encontraba el cónsul Cayo Terencio Varrón. En cambio, las pérdidas de Aníbal fueron relativamente pequeñas. Pero de esto hablaremos luego. Sea como fuere, el mito de la imbatibilidad de las legiones romanas había terminado definitivamente. Con habilidad estratégica y flexibilidad táctica, Aníbal

expuso cómo se podía doblegar a un adversario muy superior en número.

El día de Cannas fue reseñado en los anales como el más nefasto de la historia de Roma. La derrota era preocupante. Los romanos ya no tenían en Italia agrupaciones de fuerzas dignas de mención. Aníbal estaba en el cénit de su poder. En el consejo de guerra que convocó, se dice que algunos de sus oficiales le intimaron a marchar de inmediato sobre Roma. Dejaremos a un lado si la famosa expresión del comandante de la caballería cartaginesa —«¡Sabes vencer, Aníbal, pero no sabes aprovechar la victoria!»[342]— es histórica o no. Aníbal tenía otras intenciones.

Algunos estudiosos intuyen que, al no atacar a Roma precisamente en el momento que parecía —desde el punto de vista psicológico y militar— más adecuado para ello, Aníbal cometió una grave equivocación. Se especula si aún pesaban sobre su mente las desagradables experiencias del largo asedio de Sagunto, o si Aníbal, vista la estructura de su ejército, no se atrevió a abordar esa tarea. Dichos estudiosos suponen que el no haber siquiera intentado el asedio de Roma fue un error fatal, que se vengaría amargamente. Aducen además que otros ejércitos comparables asumieron desafíos semejantes y los superaron con éxito, como lo prueba, por ejemplo, unos años después la conquista por Marco Claudio Marcelo de Siracusa, una ciudad que no fue asaltada por un ejército mejor que el que Aníbal disponía tras Cannas, y que además estaba fortificada y era tan difícil de tomar como Roma; la conquista de Tarento por Quinto Fabio Máximo sería otro ejemplo más[343].

Sin embargo, estas opiniones se basan en una visión unilateral del curso y las consecuencias de la batalla de Cannas. Sus rasgos principales son los siguientes: Aníbal se enfrentó a una masa, muy superior en número, de tropas romanas que atacaban frontalmente con una táctica flexible, que se distinguió por la movilidad sobre el terreno. Aunque a las enormes pérdidas romanas

solo se oponían pérdidas comparativamente pequeñas por parte cartaginesa, Aníbal no se atrevió a aprovechar el favor del momento. Sin embargo, al perdonar a Roma regaló una victoria ya casi alcanzada. Así o de forma parecida argumentan ciertos autores clásicos y modernos[344].

La cuestión es: ¿se desarrolló la lucha siguiendo tan al pie de la letra estos criterios? Aparte de la dificultad de maniobrar con masas humanas tan enormes, hay que contar con otros problemas, como, por ejemplo, la sincronización de los procesos de transmisión de órdenes y su pronta ejecución. Es de sobra sabido que ninguna batalla suele ceñirse totalmente al plan trazado de antemano. Casi siempre se impone una alta dosis de improvisación. A menudo, acontecen situaciones inesperadas a las que hay que darles una respuesta adecuada. En los momentos más críticos, todo depende de que la cadena de mando funcione, que impere un máximo nivel de coordinación entre los distintos cuerpos de ejército implicados en la batalla y que, cuando se originen situaciones adversas, se reaccione con serenidad y rapidez. Entrenamiento, experiencia, compenetración y profesionalidad suelen ser los más importantes factores para poder imponerse al enemigo. En estos aspectos el ejército de Aníbal superaba a la inmensa masa de legionarios romanos, novatos en su gran mayoría y capitaneados por oficiales poco experimentados.

Son con seguridad estas ventajas las que propiciaron el éxito del ejército púnico. Especialmente, si tenemos en cuenta que la batalla no se desarrolló de un modo tan esquemático como los autores antiguos narran. ¿Hasta qué punto es fiable el relato de los altibajos del combate y ante todo la consignación de sus resultados? Todos los textos nos hablan de unas elevadas bajas por parte romana frente a los menores estragos causados en el bando cartaginés[345]. Si se comparan estas cifras y se relacionan con los eventos que a continuación se suceden, se pueden efectuar dos lecturas bastante distintas sobre el desarrollo de la batalla de

Cannas y sus repercusiones. La primera y más tradicional ve en Cannas una aplastante victoria cartaginesa, desperdiciada luego por la posterior indecisión de Aníbal al no marchar inmediatamente después de su triunfo hacia Roma a recoger los frutos de su éxito. Según esta interpretación, se obtiene una imagen de Aníbal que resalta su capacidad en el campo de batalla, al tiempo que lo desacredita como estratega y estadista de amplias miras[346].

Otra lectura contempla el resultado de la batalla como bastante menos favorable a Aníbal de lo que las fuentes sugieren. Sus pérdidas bien pudieron haber sido mucho más elevadas de lo que creemos. El estado de su ejército, después de resistir la terrible embestida de las legiones romanas, puede haber sido dramático al quedar malparado después del descomunal choque y precisar tiempo y refuerzos para recuperarse. Las pérdidas del ejército cartaginés, comparadas con las mucho mayores de los romanos, mermarán significativamente su capacidad de acción. Gracias a su gran potencial demográfico Roma pudo conseguir nuevas levas con sorprendente rapidez. Este no fue el caso de Aníbal, quien no logró procurarse refuerzos tan fácilmente. Su ejército, altamente profesional y por eso superior al del enemigo, con cada baja sufría una sensible disminución de su combatividad.

La primera lectura se acopla muy bien a los deseos de la aristocracia romana, cuyos representantes más preeminentes tienen gran interés en presentar a su contrincante como un temible enemigo, circunstancia que contribuye notablemente a ennoblecer su posterior victoria. La segunda lectura, bastante menos ideologizada que la primera, y por eso con más probabilidades de veracidad, explica convincentemente por qué Aníbal, después del triunfo logrado en el campo de batalla de Cannas, desistió en emprender la marcha hacia Roma.

La búsqueda de soluciones políticas que Aníbal impulsó enérgicamente después de Cannas no era ninguna prueba de su incapacidad como estadista, sino que atestiguaba justo lo contrario.

La situación le había sido impuesta, e intentaba encontrar la mejor solución. El reclutamiento de nuevos aliados le procuró el necesario respiro[347]. Obligó a los romanos a dividir su ejército recién formado después de Cannas y a batirse en varios frentes al mismo tiempo. A más tardar desde este momento, los cartagineses ya no llevaban solos el peso de las operaciones. La guerra ideológica contra Roma que Aníbal había llevado a cabo de forma consecuente desde el principio de su campaña empezaba a dar frutos, permitiéndole hacer realidad su principal objetivo político-militar: continuar su empresa en suelo itálico. Esto tuvo como consecuencia que el norte de África se librara por el momento de los horrores de la guerra. Para Aníbal, que de niño había vivido el asedio de Cartago por los mercenarios, conseguir este propósito significaba más que el mero cumplimiento de un plan estratégico.

Sin embargo, si Aníbal esperaba que sus oponentes estuvieran dispuestos a ofrecer la paz debido a la debacle de Cannas, calculó mal. Los romanos se negaron a negociar. Ni siquiera se mostraron dispuestos a negociar el regreso de los prisioneros de guerra[348]. Los cartagineses, al igual que los estados helenísticos, tenían una actitud diferente hacia la guerra, pues podían poner fin a sus conflictos tan pronto como una de las partes obtenía las ventajas esperadas[349]. Para los romanos, sin embargo, una guerra solo terminaba cuando los vencidos se sometían a la voluntad absoluta del vencedor.

En una edad similar a la de Alejandro, quien había derrotado en varias ocasiones a los persas destruyendo su Imperio, Aníbal siguió un camino bien diferente al de su admirado ídolo. A diferencia de Alejandro, que tomó por la fuerza los principales centros de poder del enemigo, Aníbal no pudo colmar este empeño: Roma no era el Imperio persa. Aníbal había tomado las armas para preservar la independencia de Cartago, siguiendo el modelo político de los estados helenísticos, quienes, manteniendo el

equilibrio de poder, fueron capaces de impedir la formación de un poder hegemónico todopoderoso. Que Roma no pudiera o no supiera ceñirse a esas circunstancias es algo que Aníbal aprendió tras su victoria en Cannas. La situación política del momento reflejaba una paradoja muy reveladora: nunca antes Roma había estado tan cerca del abismo y Cartago tan lejos de la victoria.

Numancia

El poblado de Numancia, situado en la meseta castellana y perteneciente a la tribu de los arévacos, se convirtió en lugar legendario en la Antigüedad. Por un lado, encarna el ejemplo de una fatídica guerra asimétrica, y por otro, es símbolo de la autoafirmación de una remota ciudad provincial frente a los desafíos de una potencia mundial. El nombre de Numancia perdura en el mundo cultural de habla hispana hasta el día de hoy como sinónimo de la disposición incondicional al sacrificio y a la resistencia frente a un oponente muy superior[350]. Los motivos de un conflicto que dio lugar a una despiadada campaña de aniquilación hay que buscarlos en la naturaleza del imperialismo romano, que tras la segunda mitad siglo II a. C. alcanzó una extrema cota de implacabilidad y perfidia[351].

Después de aplastar la sublevación de Viriato, la capital de los arévacos monopolizará la atención de Roma, confrontada persistentemente con las nefastas noticias que se generaban en este remoto lugar. Su nombre, símbolo de abnegación y espíritu de sacrificio, no tardaría en popularizarse. Las causas más profundas del progresivo proceso de formación de una leyenda, intrínseco a la evocación de su memoria, residen por una parte en los altibajos y por otra en los protagonistas de la política romana, altamente influida por el transcurso de las Guerras Celtibéricas.

Durante su última fase, los cónsules Pompeyo, Lenas, Mancino, Lépido, Furio y Pisón no pudieron imponerse a la indómi-

ta ciudad, que incluso llegará a infligirles escandalosas derrotas. La situación solo cambiará cuando se encomiende al destructor de Cartago, Escipión Emiliano (nieto del vencedor de Aníbal e hijo del conquistador de Macedonia), la dirección de las operaciones. El experimentado general disciplinará a las desmoralizadas tropas, aportará considerables refuerzos y sellará herméticamente el lugar. Los aproximadamente 4.000 guerreros numantinos, abatidos por el hambre, opondrán una tenaz pero vana resistencia a los casi 60.000 hombres de Escipión. Éste celebrará su victoria prendiendo fuego a las ruinas de la ciudad vencida, para que sirviera de escarmiento a otras comunidades presas de semejante espíritu de independencia. Es precisamente el brutal desenlace de tan desequilibrada confrontación entre una gran potencia y una modesta ciudad, la total ausencia de simetría entre las fuerzas de ambos bandos, la desproporción de recursos, así como la irreductibilidad de unos y la prepotencia de otros, lo que confiere a la situación su peculiar enfoque, pleno de tintes dramáticos. Si bien en la posterior reflexión de los hechos, la resistencia numantina se convertirá en tópico, la manifiesta incompetencia romana capaz de socavar los pilares de la República puede ser —al menos de manera parcial— igualmente producto de una interesada exageración encaminada a ennoblecer la decisiva actuación de Escipión.

Dada la relevancia de Escipión Emiliano, el personaje clave en la última fase de la Guerra Numantina, no extraña la cantidad de información que de ella nos ha sido legada. Eso sí, echamos en falta fuentes contemporáneas. Nada ha quedado de los capítulos de Polibio, testigo ocular de los hechos, que trataban el tema. Sin embargo, disponemos de copiosas notas procedentes de Apiano, que recopila los párrafos desaparecidos de Polibio, así como de Valerio Máximo, Floro, Diodoro, Veleyo Patérculo, Plutarco y algunos fragmentos de la historia de Livio. A estos testimonios se suman los apuntes de Eutropio y Orosio, mucho más tardíos.

Veamos a continuación las distintas fases de la escalada de tan desigual contienda que, debido a sus fuertes contradicciones y a la notoriedad de los personajes implicados en su desenlace, conducirá al nacimiento de un mito.

Al inicio de la llamada Guerra Numantina se inserta la actividad del cónsul Quinto Cecilio Metelo Macedónico, afamado militar que durante el año 142 a. C. conduce una metódica campaña destinada a sofocar la rebelión de los lusones, belos, titios y arévacos e impedir acciones coordinadas entre los lusitanos y los celtíberos[352]. Después de desembarazarse del cabecilla Olónico, Metelo acomete pacientemente la expugnación de los principales núcleos de resistencia en el territorio de los belos, los titos y los lusones. Conquista Centobriga y Contrebia, y luego se adentra en las tierras de los arévacos donde cosecha nuevos éxitos. Solo Numancia y Termancia, ambas bien fortificadas, se resisten a capitular. Poco partidario de medidas extremas, trata a los sometidos con equidad. Consciente de la dificultad del empeño y posiblemente pensando en el fracaso de Nobilior, que se estrelló contra los muros de Numancia, el prudente general desiste en atacar frontalmente la fortaleza de los arévacos y aplaza el asedio, que quiere preparar de forma sistemática para no exponerse a fracasar. Toma la ruta del oeste, donde devasta el territorio vacceo para dificultar el aprovisionamiento de los arévacos y ganarles terreno a los lusitanos. Pensando ya en la próxima campaña, traslada a sus legiones a invernar al valle del Jalón. Sin embargo, las cosas se desarrollan de manera distinta a la prevista. A instancias de Quinto Pompeyo, el Senado se niega a prolongar el mandato de Metelo, que ve así desvanecerse la oportunidad de triunfar en Celtiberia.

Pompeyo, cónsul del año 141 a. C, comandante de un flamante ejército compuesto por 30.000 infantes y 2.000 jinetes, actúa de manera distinta que su antecesor. Acampa a sus legiones en las cercanías de Numancia, y no se demora en lanzarlas a un ataque

frontal contra sus murallas. Dado el alto grado de impericia y de precipitación con que conduce su plan, sufre un notable revés. Acosado por los arévacos, Pompeyo tiene que retirar a su ejército y abandonar su cometido. Pero sus desdichas no acaban aquí. Para compensar este grave descalabro, se dirige a Termancia, pensando que el asedio de esta plaza sería una tarea bastante más fácil de resolver. Sin embargo, vuelve a acumular un segundo fracaso que se verá adicionalmente agravado por la persecución de que será objeto su ejército en un inhóspito paisaje controlado por los arévacos, que le causarán innumerables bajas[353]. Pompeyo, quien estaba cerca del final de su mandato, logra por fin tomar un lugar fortificado, llamado Lagni, de escasa importancia estratégica, cuya ubicación desconocemos, y conduce a sus tropas a invernar fuera de Celtiberia, al país de los sedetanos. Yendo de camino hacia el este, consigue apresar a una banda lusitana dirigida por un tal Tangino. Fue éste el único dato positivo de una campaña que con tantas esperanzas había empezado. No obstante, a pesar de sus escasos méritos, el mandato de Pompeyo sería prorrogado un año más.

Otra vez Numancia vuelve a constituir el objetivo del procónsul que, avezado por las experiencias adquiridas durante la pasada campaña, desiste esta vez de lanzar un ataque frontal contra sus murallas, y opta por estrechar el cerco de la ciudad mediante trabajos de circunvalación que pretenden cortar el suministro a la ciudad desde el oeste, desde la zona que media entre el Duero y el Merdancho. Sin embargo, la inclemencia del tiempo y los continuos ataques de los numantinos desbaratan la conclusión de la obra. Pompeyo se ve obligado a retirarse al norte de la plaza, donde se hace fuerte en la altura de Castillejo. La desmoralización de la tropa se acentúa día a día; muchos legionarios ya llevan años de servicio sin ser relevados, y su capacidad combativa baja hasta cotas alarmantes. Aunque llegan los esperados relevos, compuestos por tropas bisoñas, poco aptas para ser

lanzadas inmediatamente al combate, la precariedad de la situación prosigue. Ante las nulas perspectivas de éxito, y también para camuflar el fracaso de la expedición, Pompeyo inicia conversaciones encaminadas a concertar la paz con los numantinos, que piensa presentar en Roma como logro diplomático. Para sellar el acuerdo, se desplaza una comisión senatorial a Celtiberia. Los romanos piden rehenes, la entrega de los prisioneros y de los desertores, así como una cantidad de plata. Los numantinos, hartos de las penalidades de la guerra, se avienen al acuerdo y adelantan a Pompeyo la mitad de la suma estipulada. Sin embargo, todos los manejos de Pompeyo de poco servirán al final. El Senado, influido por el clan de los Cepiones y ante todo por Metelo, que tenía cuentas pendientes con Pompeyo, a quien responsabilizaba de su sustitución, denegará el acuerdo y con ello proseguirá la guerra, esta vez de la mano de Marco Popilio Lenas. El nuevo cónsul se presenta en 139 a. C. en Celtiberia. Mientras espera la decisión del Senado con respecto a la petición de paz gestionada por Pompeyo, apoya la decisiva campaña de Cepión en la Ulterior, orientada a someter a Viriato y a los lusitanos. Al conocerse la negativa del Senado, que desecha cualquier fórmula de paz negociada y exige la rendición incondicional de los numantinos *(deditio)*, Popilio Lenas reanuda la lucha. Sus operaciones son tanto o más desastrosas que las de su antecesor. Regresa a finales del año 138 a. C. a Roma sin haber logrado nada positivo. Le sucede en la dirección de la Guerra Numantina el cónsul del año 137 a. C., Cayo Hostilio Mancino, quien, como relata Livio, había salido de la Urbe con malos augurios. Su gestión, más humillante para Roma que la ya de por sí deplorable conducta de sus inmediatos antecesores, solo podrá ser comparada al desastre que sufrieron los romanos, siglos atrás, frente a los samnitas en las Horcas Caudinas, recuerdo nefasto para el honor militar de la potencia hegemónica mediterránea[354].

Cuando Mancino se presenta ante Numancia, no puede ni siquiera ponerse a sitiar la ciudad, pues aterrado por los rumores de que otras tribus hispanas vienen a socorrer a los numantinos, deja que se escape de sus manos la iniciativa de las operaciones[355]. A partir de ahora, se limita a atrincherarse y a protegerse en el campamento de Castillejo contra un enemigo mucho menor en número y pertrechos. Mientras huye de noche al frente de un ejército de casi 40.000 hombres en dirección a Renieblas, el recinto del derruido campamento de Nobilior, que no reúne las condiciones necesarias para afrontar un ataque, los numantinos le hostigan en un estrecho paso de valle y le causan numerosas bajas. Durante estas luchas pierde casi la mitad de sus efectivos. El resto de su tropa queda sitiada por los arévacos. Por mediación del cuestor Tiberio Sempronio Graco, hijo del gobernador del mismo nombre, que durante sus campañas celtibéricas en 180/179 a. C., se había labrado fama de rectitud, los numantinos negocian la paz con Mancino. Éste pretende salvar al resto su ejército, unos 20.000 hombres, de la previsible matanza que le acechaba, y propone estipular un pacto en igualdad de condiciones *(foedus aequum),* cuyas cláusulas desconocemos. Una novelesca anécdota, que hiere la soberbia romana, cierra el denigrante episodio. Durante el posterior saqueo del campamento, los numantinos se apoderan de los libros de cuentas del cuestor. Estos se los devuelven, después de que Graco entre en la ciudad y disfrute de su hospitalidad.

El Senado, indignado por la actitud del cónsul Mancino, lo releva del mando y se niega rotundamente a aceptar el pacto cerrado con los arévacos. Acto seguido, envía al colega de Mancino, Marco Emilio Lépido, a Celtiberia y le encomienda la dirección de la campaña numantina. Como ya queda poco tiempo para operar, su mandato se prorrogará hasta el año siguiente. La discusión en torno al tratado de Mancino divide a la clase política romana. Los defensores del tratado, como Graco, aducen en

su favor la salvación del ejército, y su cuñado Escipión Emiliano, uno de los detractores del pacto, resalta las humillantes circunstancias de su conclusión. Entre ambos se generará una amarga enemistad.

Mientras en Roma se debate sobre la validez del tratado y se espera el resultado del juicio de Mancino, el nuevo gobernador se abstiene de atacar a Numancia. No obstante, aprovecha la ocasión para adentrarse en la región de los vacceos, donde colabora con su pariente Bruto, que se había empleado a fondo contra los lusitanos y galaicos, y le cubre la retirada. Lépido, tan mal comandante como sus inmediatos predecesores y ansioso de apoderarse de un cuantioso botín, acomete el asedio de Pallantia, la mayor ciudad de los vacceos, que tiene fama de albergar cuantiosas riquezas, en contra de la explícita voluntad del Senado, que, después de las penalidades pasadas ante Numancia, se muestra contrario a cualquier iniciativa que le involucrara en una nueva aventura bélica. Desbordado por las dificultades de la operación, Lépido se ve obligado a ordenar la retirada de sus legiones de Pallantia, que son son hostigadas por los sitiados. Gracias a un eclipse de luna, considerado por los vacceos como un presagio nefasto, pueden salvarse las unidades de Lépido de ser abatidas por sus perseguidores. El remedio resultó peor que la enfermedad: las actividades de Lépido fueron tan dignas de reproche como las de Mancino. El Senado, irritado por su desacertada conducción de la guerra, le reemplaza antes de que finalizara su año de mandato por el cónsul en funciones Lucio Furio Filón (136 a. C.). Más tarde, Lépido será penalizado con una multa por haber llevado a cabo una gestión tan pésima.

Se acerca la puesta en escena del acto más grotesco de toda la guerra. El Senado que nunca reconoció la validez del pacto que por mediación de Graco estipuló Mancino con los numantinos, hace responsable a este último de todos los desastres de la campaña. Escoltado por el cónsul Filón, así como por Metelo y Pom-

peyo, Mancino protagoniza una arcaica ceremonia que se desarrolla ante las murallas de Numancia. Mancino es entregado, desnudo y con las manos atadas, a sus enemigos. Los numantinos asombrados por el tétrico espectáculo que se desarrolla ante sus ojos, se niegan a abrirle las puertas de su ciudad. Mancino, que soporta un día entero tan magna humillación, se ve obligado a regresar al campamento romano[356]. La guerra continúa. Furio y su sucesor, Quinto Calpurnio Pisón, el cónsul del año 135 a. C., no hacen nada digno de mención en el frente numantino. Éste último parece haber sufrido un revés comparable al que encajaron sus antecesores. También dirigen expediciones de pillaje al país de los vacceos, donde ponen infructuosamente sitio a Pallantia. Transcurre otra campaña sin ningún resultado positivo. Después de una guerra que ya duraba casi nueve años, el desprestigio y la combatividad de las legiones romanas está por los suelos, y Numancia, aunque agotada, dista mucho de estar sometida[357].

El último episodio del drama que finalizará con la aniquilación de Numancia comienza con una agria pugna política en Roma. Dada la magnitud de la crisis, existía división de opiniones acerca del siguiente candidato para dirigir la guerra en Hispania: Escipión Emiliano. A pesar de las reticencias existentes en el Senado y en los comicios, el destructor de Cartago, que pasaba por ser un pronunciado representante del partido belicista, recibe el encargo, después de haber sido nombrado cónsul, de acabar de una vez con la Guerra Numantina[358]. Apenas le fueron concedidos refuerzos, pues una insurrección de esclavos en Sicilia, así como las inacabables levas de los años previos, habían consumido gran parte de las reservas humanas en edad de reclutamiento. Escipión tuvo que contentarse con los voluntarios que se añadieron a su expedición y con el concurso que le prestaron sus clientes africanos y asiáticos. El contingente más importante vino de Numidia. Formaban parte de su comitiva una serie de

personajes que con el tiempo adquirirán fama y notoriedad: Polibio de Megalópolis, cronista de la expansión de Roma, los historiadores romanos Publio Rutilio Rufo y Sempronio Aselión y el poeta Lucilio. También estaban allí el príncipe númida Yugurta —quien se convertirá posteriormente en un irreconciliable enemigo de Roma, luego derrotado por el legendario Cayo Mario, que igualmente militaba en las filas de Escipión—, Cayo Sempronio Graco, Cayo Memio, Fabio Máximo (hermano carnal de Escipión, que en el pasado se había distinguido en las luchas contra Viriato) así como su hijo Quinto Fabio, futuro vencedor sobre la tribu gálica de los alóbroges [359].

Escipión llega el año 134 a. C. a Hispania. Sus primeras medidas están encaminadas a restablecer la confianza en el seno de un ejército acomplejado por los descalabros sufridos. Suprime toda clase de lujo en el campamento, acrecienta el entrenamiento de la tropa e impone una rígida disciplina castrense[360]. Cuando cree que sus efectivos ya están a punto de poder ser lanzados al combate, los conduce al país de los vacceos, donde se dedica a aprovisionarse de grano y a saquear las cosechas con el fin de cortar el suministro de alimentos a los numantinos, procurando no entrar en combate con los habitantes de Pallantia. Escipión lleva la campaña vaccea de forma metódica y prudente: la principal misión de sus tropas es ejercitarse, adquirir experiencia y devastar las potenciales áreas de aprovisionamiento de los enemigos. Una vez concluida esta expedición, conduce a su ejército ante las murallas de Numancia, donde va recibiendo refuerzos de tropas auxiliares hispanas fieles a Roma[361].

En otoño del año 134 a. C. empieza el asedio. Escipión distribuye a sus tropas entre dos campamentos sólidamente fortificados, ubicados en Castillejo al norte y, en Peña Redonda al sur de Numancia, uno bajo su mando directo, el otro a las órdenes de su hermano Fabio Máximo. Sin hacer caso a las propuestas de combate de los numantinos, Escipión se abstiene de cualquier

clase de enfrentamiento. Estrecha herméticamente el cerco de la plaza y apostando por el factor tiempo, espera pacientemente poder reducir a Numancia por el hambre. Como ya hiciera en Cartago, edifica un formidable sistema de circunvalación. Además de los dos campamentos principales, levanta otros cinco más pequeños. Establece una densa cadena de comunicación entre ellos a través de un muro de cuatro metros de altura, reforzado por un foso y pone en funcionamiento un sistema de alarma, provisto de señales ópticas, para impedir ataques nocturnos por parte de los sitiados. Dispone adicionalmente de centenares de torretas de madera, donde emplaza su dispositivo poliorcético. Los numantinos, aterrados por este impresionante alarde de poderío militar, se atrincheran en su ciudad bajo la protección de sus cada vez más porosas murallas. Padecen hambre y sed. Como no ven ninguna posibilidad de mejorar su situación, entran en contacto con Escipión para sondear las condiciones de su rendición. El numantino Avaro es quien lleva las conversaciones, que no conducen a ningún resultado. Una salida desesperada de un grupo de sitiados es abatida por la aplastante superioridad de los sitiadores. Finalmente, después de quince meses de increíbles penalidades, las víctimas del cerco, al límite de su capacidad de aguante, aceptan la rendición incondicional. Los numantinos se comprometen a deponer las armas, y obtienen un plazo de dos días para entregarse. Ante la perspectiva del cautiverio, una parte de la población elige la muerte voluntaria. Cuando las legiones romanas traspasan por fin las murallas de la ciudad se enfrentan a un panorama patético: huellas de destrucción por doquier y montones de cadáveres. Escipión ordena incendiar la ciudad, que se convierte en un campo de ruinas. Numancia ha dejado de existir[362]. Los supervivientes pasan a merced de los vencedores, que los venden como esclavos. Su territorio será repartido entre las tribus vecinas que en el pasado habían colaborado con Roma[363]. Con ello finaliza una de las más ignominiosas campañas

de la historia romana (133 a. C.). Después de castigar a los aliados de los numantinos, Escipión abandona la península Ibérica y se dirige a Roma para celebrar su triunfo. Al epíteto de Africano, que le había sido otorgado después de conquistar y destruir Cartago, se le añade ahora el de Numantino, símbolo de su victoria celtibérica.

Es un hecho constatado que el interés de los autores antiguos se centra en los logros *(res gestae)* de un reducido número de excepcionales individualidades que dominan la escena política de Roma. Escipión, el vencedor de Cartago, es uno de sus principales focos de atención. Los capítulos que Polibio dedica a la historia hispana y los de aquellos autores que de él dependen giran en buena parte en torno a las campañas que emprende este emblemático personaje. ¿Dispondríamos de tan copiosa información sobre la Guerra Numantina si no hubiese intervenido en ella Escipión? Sobre el cariz de la expedición numantina el escritor romano Floro aduce la siguiente explicación:

> Bajo el mando de Escipión, avezado con el incendio de Cartago a destruir ciudades, Roma se inflamó finalmente en deseos de venganza. Pero la lucha fue más enconada en el campamento que en el campo de batalla, más con nuestros soldados que con los numantinos[364].

La imparcial valoración de Floro es sumamente instructiva pues sugiere que el caso numantino fue considerado por los afectados como un problema estrictamente romano, cuya solución dependía más de la dinámica de una serie de factores internos que de la virulencia de una causa externa. Es por eso por lo que el paso de Escipión por Celtiberia no deja de parecer una absurda expedición de exterminio, exenta de ingenio militar y llevada a cabo por un experimentado verdugo (Roldán Hervás), provisto de una aplastante superioridad numérica y técnica, una poco loable acción militar que es presentada por las fuentes como una gesta memorable. Así mismo, las noticias que tenemos sobre la primera puesta en escena de Escipión, la campaña de Lúculo, que por cierto se saldó negativamente, ya resaltan sus cualidades en-

tre la mediocridad de aquellos que lo rodean. La narración de su segunda comparecencia en Hispania con motivo de la Guerra Numantina lo idealiza todavía más. Para que tal magnificación produzca el efecto deseado hay que extenderla a su entorno. En la medida en que los autores antiguos aumentan sus hazañas, crece la importancia del objetivo que acomete, que consigue así ponerse a su altura. Los superlativos que se aplican a Escipión se apoderan de la visión de Numancia. Por eso no es de extrañar que la transmisión del episodio numantino, impensable sin la participación de Escipión, condicione también la óptica de los hechos que le anteceden. La relevancia de otros lugares como Segeda, Cauca, Pallantia o Termancia, que sin duda desempeñaron un papel histórico comparable al de la extinguida ciudad de los arévacos, queda así ensombrecida por el esplendor que reluce del objeto de su gran victoria. Al igual que Escipión, Numancia se convierte en un mito. Al resaltar su singular irreductibilidad, se realza la incomparable virtud de su vencedor. Según la visión de los historiadores antiguos que narran este proceso, la historia de la expansión de Roma es sinónimo de una cadena de epopeyas protagonizadas por sus hombres más sobresalientes. Sin duda alguna Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Numantino era uno de ellos.

7. La construcción del Barbaricum

Oriente y Occidente como dimensiones antitéticas

> *Una pequeña araña se enorgullece de haber cazado una mosca; otro, un lebrato; otro, una sardina en la red; otro, cochinillos; otro, osos; y el otro, sármatas. ¿No son todos ellos unos bandidos, si examinas atentamente sus principios?* [365].
>
> Marco Aurelio, *Meditaciones* 10, 10

Desde que Ciro, el fundador del Imperio aqueménida, sometió a Lidia y las ciudades jónicas de Asia Menor alrededor del año 545 a. C., la inmensa sombra del poderío persa se cernió sobre las sociedades tribales balcánicas y el mundo de las *poleis* griegas[366]. El historiador griego Heródoto creó un impresionante monumento literario, reconstruyendo la historia de las relaciones entre Europa y Asia, lo que le ayudó a posicionarse en el cambiante paisaje político de la época y al mismo tiempo le sirvió para satisfacer el creciente interés de la posteridad por unos acontecimientos trascendentales[367]. Tras los poemas homéricos, esta fue una de las obras más difundidas de la literatura griega. Ambos autores describen los enfrentamientos entre los pueblos asentados en las orillas del Egeo. Mientras que en la obra de Homero no existe rastro de una dualidad antagónica entre Oriente y Occidente, con Heródoto, un contemporáneo de la era de Pericles, se puede observar cómo la lucha entre persas y griegos, Oriente y Occidente, aparece no solo como una antítesis geopolítica, sino también como una pugna entre concepciones políticas y culturales contrapuestas. En la literatura del siglo IV a. C., este contraste se afianzará en la mentalidad helénica, definiendo de manera chovinista la imagen del oriental como persona decadente e inferior respecto a la civilización griega, lo que lo convertirá en el prototipo del bárbaro por excelencia. Incluso notables intelectuales de la talla de Isócrates, Platón o Aristóteles, obviando toda clase de razonamientos críticos, se harán eco de estos prejuicios y tópicos[368].

En un debate sobre el mejor orden estatal transmitido por Heródoto[369], y del que se dice que tuvo lugar en la corte persa con motivo del ascenso al trono de Darío, se decide la controversia a través de una increíble argucia. Heródoto transmite en el siguiente texto las maquinaciones que condujeron a la elección de Darío:

Por cierto, que Darío tenía por palafrenero a un individuo astuto cuyo nombre era Ébares. Cuando los conjurados se separaron, Darío le dijo a dicho individuo: «Ébares, en lo que al trono se refiere, hemos decidido actuar como sigue: con los seis a lomos de nuestros caballos, aquel cuyo corcel relinche primero al rayar el sol, ocupará el trono. Así que, si sabes de alguna treta, compóntelas sin demora para que seamos nosotros, y no otra persona, quienes consigamos esta dignidad [...]». Oído que hubo estas palabras, Ébares hizo lo siguiente: al llegar la noche, condujo a las afueras de la ciudad a una de las yeguas —era a la que más deseaba el caballo de Darío—, la dejó bien atada, llevó acto seguido el caballo de Darío, le hizo dar varias vueltas junto a la yegua, acercándolo progresivamente a la hembra, y, por último, dejó que el caballo la cubriera. Al despuntar el día, los seis, tal como habían acordado, comparecieron a lomos de sus caballos; y en el momento en que, mientras transitaban por las afueras de la ciudad, se encontraban a la altura de aquel lugar en que, durante la noche anterior, había estado atada la yegua, justo entonces el caballo de Darío respingó y lanzó un relincho. Y, al mismo tiempo que el caballo hacía eso, en un cielo despejado estalló un relámpago, acompañado de un trueno. Aunándose al relincho, estos fenómenos redundaron en favor de Darío, como si se hubieran producido en virtud de algún plan preconcebido, y confirmaron su designación, ya que los demás se apearon de sus caballos y se postraron de hinojos ante Darío [...]. Así Darío, hijo de Histaspes, fue proclamado rey[370].

Desde el punto de vista griego, este estrafalario modo de proceder para asignar el trono imperial persa, caracterizado por la superstición y el engaño, no dejaba de ser un espectáculo extraño y bárbaro, poco apropiado para inspirar confianza hacia las instituciones del poderoso vecino oriental. Este motivo reforzaba la idea que tenían los griegos de la monarquía persa como una *tyrannis,* es decir como una forma improcedente de concentrar un desmesurado poder político en una sola persona.

En la obra de Heródoto se compara el gobierno despótico persa con la autonomía helena, caracterizada por la participación ciudadana en el gobierno de la comunidad.[371] En un diálogo entre el rey persa Jerjes y el espartano Demarato, Heródoto estiliza de forma paradigmática estos puntos de vista antagónicos[372]. Más pronunciado que en los textos literarios, el contraste entre la sociedad civil de la *polis* griega y la pompa imperial que envuelve al sistema monárquico oriental, se puede observar a través de los monumentos dedicados a ensalzarlo. En la espléndida residencia de Persépolis, centro ideal del Imperio persa y baluar-

te de su representación imperial, la imagen de la monarquía oriental obtiene una característica visualización.



5. El rey de reyes Darío, sentado. Relieve monumental de la casa de los tesoros del palacio de Persépolis.

En el primer plano del friso monumental se encuentra el rey persa. Aparece sentado hieráticamente, rígido e inmóvil en un trono ricamente decorado, que se eleva por encima de sus súbditos. Ni siquiera sus pies, que descansan en un taburete, tocan el suelo. En su mano derecha sostiene un largo cetro; en la cabeza porta una corona redonda. Solo él está sentado, mientras su co-

mitiva se ubica en un nivel inferior claramente gradual: los guardias con lanzas desfilan frente al rey y permiten que un peticionario se le acerque, ligeramente inclinado, con la mano frente a su boca en un gesto de reverencia. La distancia se mantiene claramente por dos altares de fuego que separan espacialmente a ambas figuras. Al estar elevado por encima de los demás, situado en el medio y con todas las miradas apuntando hacia él, el rey es el punto focal de la composición, hecho que se enfatiza por la cuidadosa representación de la vestimenta (capa, botas), las insignias (cetro, corona) y el peinado (barba larga con vetas de cuadros). Tan solo el príncipe heredero, Jerjes, situado de pie detrás del trono y portando un traje real comparable al de su padre, le alcanza en estatura. Los relieves de este tipo, representando ceremonias cortesanas, son abundantes en el área del palacio de Persépolis[373]. Este tipo de manifestación artística donde el gobernante es representado en relieves proviene de una larga tradición asiria y babilonia[374]. Las escenas cuidadosamente diseñadas no solo proclamaban mensajes políticos, sino que también resaltaban la estructura del sistema de gobierno y reflejaban el orden social.

El contrapunto a la ideología imperial persa lo encontramos en la literatura griega. En la tragedia *Los persas,* escrita por Esquilo y dedicada precisamente a celebrar el triunfo de los griegos sobre los invasores orientales[375], se escenifica el antagonismo entre el poder monárquico persa y la ciudadanía helena. En esta tragedia, representada en el año 472 a. C., una de las más antiguas que se conservan, abundan las alusiones al carácter institucional de la autocracia persa, que es presentada al público griego como una tiranía, cuyo máximo exponente, Jerjes, responsable de la expedición persa a Grecia, es venerado a través de fórmulas de sumisión *(proskýnesis),* como muestra de la inmensa autoridad de que gozan los monarcas persas frente a sus súbditos. El ilimitado poder del rey persa queda reflejado en su potestad de actuar

sin dar cuenta de sus decisiones a nadie y en su exención de cualquier responsabilidad en caso de fracasar. Por eso, Atosa, esposa de Darío y madre de Jerjes, puede decir:

> Pues ya sabéis que cuando a mi hijo le va bien se convierte en un hombre admirable, pero cuando le va mal… no tiene que rendir cuentas ante la ciudad y, salvándose, reina de todas maneras sobre esta tierra[376].

En líneas generales, en *Los persas* de Esquilo se observan paradigmas análogos a los que empleará una generación más tarde el historiador Heródoto al evocar en sus *Historias* una imagen similar sobre estas dos esferas paralelas pero contrapuestas: el despótico mundo oriental simbolizado por la monarquía aqueménida y, en su periferia, el mundo libre de la *polis* griega, representando su más explícita contestación. Una de las escenas cruciales de *Los persas* evoca el sueño de Atosa, madre del gobernante responsable de la dramática toma de Atenas durante las Guerras Médicas y de la no menos trascendental derrota persa frente a los griegos en la bahía de Salamina. En este sueño aparecen dos figuras femeninas uncidas al carro real del monarca persa. Mientras que una de ellas se resigna, aceptando el papel que le ha deparado su destino y sigue tirando del vehículo, la otra mujer, reconocible como griega por su atuendo, se niega a tal menester e incluso consigue volcar el carro, provocando así la aparatosa caída del rey. A través de una gráfica imagen, Esquilo plasma una situación concreta contemporánea de gran repercusión política y social. Convencidos de la superioridad de su sistema constitucional de marcado talante participativo, los estados griegos que se negaban a aceptar la supremacía persa presentaron una decidida oposición a las ambiciones del rey persa. La pregunta de la soberana persa Atosa: «¿Quién reina sobre ellos (los atenienses) y quién manda sobre su ejército?» recibe por respuesta: «¡No son siervos ni súbditos de nadie!»[377].

De la implícita comparación que Esquilo establece entre el sistema democrático y el gobierno monárquico, este último sale

perdiendo. Los ciudadanos libres de Atenas, que cierran filas tras las leyes de su ciudad, constituyen, según la visión de los implicados, el más vivo contraste frente a los súbditos del monarca oriental, obligados a seguir ciegamente sus mandatos *nolentes aut volentes*. Esta clase de valoraciones y enfoques rebosa claramente de orgullo cívico ateniense, tal y como lo expresa uno de los miembros de la *polis,* Esquilo, que ya en Maratón había contribuido al fracaso del primer intento de invasión persa, y que se sirve de otra técnica literaria para enfatizar el papel preponderante de la ciudadanía ateniense. Mientras que, en el bando persa, el de los perdedores, aparecen protagonistas dotados de nombres propios e individualidades inconfundibles, ningún personaje griego (por ejemplo, Leónidas o Temístocles, que por sus méritos bien hubieran merecido ser celebrados en el espacio más emblemático de la *polis,* el teatro) es resaltado o nombrado explícitamente. Sin embargo, sí hay referencias implícitas que aluden al papel de Temístocles en la argumentación de Esquilo, y estas eran inmediatamente captadas por el público. Se citan los beneficios de las minas de Laurión, que, a iniciativa de Temístocles, fueron dedicadas a la construcción de la flota ateniense. También se menciona el ardid ideado por Temístocles para provocar el ataque de la flota persa en Salamina. La visita del agente de Temístocles en el campamento persa se eleva a la categoría de intervención vengativa de los dioses:

> Señora, el primer iniciador de todos los infortunios que luego se siguieron, aunque de donde vino nadie lo sepa, era algún genio de ira, algún maligno espíritu como los que inducen a los hombres a su perdición[378].

Mediante el deliberado anonimato de los actores helenos, vencedores en la contienda, se idealiza la *isonomia,* que solo puede darse en un marco constitucional consensuado y cohesionado socialmente. Al mismo tiempo se subrayan las prerrogativas de la *polis* sobre el individuo y se acentúa la preeminencia de la cosa pública, es decir, la razón del Estado, sobre los intereses particu-

lares[379]. El mensaje tácito de tales textos es claro: los bárbaros, a diferencia de los griegos, no eran capaces de tales logros.

Bárbaros occidentales

Mientras que los persas eran considerados por los griegos los bárbaros del Oriente, en Occidente este rol fue asumido por los respectivos enemigos que se interponían en el camino de los romanos, lo que demuestra que el concepto del bárbaro, para los pueblos antiguos, está inseparablemente ligado a la construcción de dualismos e imágenes opuestas. Los cartagineses supusieron para los romanos el comienzo de este tipo de antagonismos. El breve retrato de Aníbal que nos ofrece Livio es muy concreto en este sentido:

> Era de lo más audaz para afrontar los peligros, y de lo más prudente en medio mismo del peligro. No había tarea capaz de fatigar su cuerpo o doblegar su moral. El mismo aguante para el calor y el frío; su manera de comer y beber, atemperada por las necesidades de la naturaleza, no por el placer; el tiempo de vigilia y de sueño, repartido indistintamente a lo largo del día o de la noche; el tiempo que le quedaba libre de actividad era el que dedicaba al descanso, para el cual no buscaba ni muelle lecho ni silencio: muchos lo vieron a menudo echado por el suelo, tapado con el capote militar, en medio de los puestos de guardia o de vigilancia militar. No se distinguía en absoluto entre los de su edad por la indumentaria; sí llamaban la atención sus armas y sus caballos. Era, con diferencia, el mejor soldado de caballería y de infantería a un mismo tiempo; el primero en marchar al combate, el último en retirarse una vez trabada la pelea. Las virtudes tan pronunciadas de este hombre se contrapesaban con defectos muy graves: una crueldad inhumana, una perfidia peor que púnica, una falta absoluta de franqueza y de honestidad, ningún temor a los dioses, ningún respeto por lo jurado, ningún escrúpulo religioso[380].

Lo más notable en esta descripción es que, aparte del énfasis en las cualidades del legendario cartaginés, que difícilmente podían ser negadas, cae una sombra sobre la idoneidad de su carácter. Al atestiguar la falta de religiosidad de Aníbal y contrastarla implícitamente con la forma de actuar, por supuesto ejemplar, de los romanos en materia religiosa, se hace hincapié en el comportamiento negativo del personaje. Por otra parte, el veredicto de Livio nos informa sobre la perplejidad de los romanos ante la

tormenta que se avecinaba sobre su ciudad, desencadenada por Aníbal. Su reacción demuestra que las consecuencias de la ofensiva militar y propagandística cartaginesa no fueron en absoluto irrelevantes. Bajo la presión de los acontecimientos, los romanos se vieron obligados a posicionarse.

Quinto Fabio Píctor, contemporáneo de Aníbal, redactó una crónica histórica de los acontecimientos desde el punto de vista romano para justificar la postura propia, que corría el peligro de quedar relegada a un segundo plano. Los destinatarios de esta obra quedan claros si se toma en consideración que este primer compendio histórico confeccionado por un romano fue redactado en lengua griega. Fabio Píctor sostenía que Roma libraba exclusivamente guerras justas para proteger a sus aliados y que, por tanto, era moralmente superior a los cartagineses. Por esa razón, la tradición historiográfica romana está impregnada de una imagen de Aníbal y de Cartago desfigurada a veces hasta lo irreconocible[381], y que es difícil revisar a partir de la perdida tradición filocartaginesa. Recordemos, por ejemplo, que Livio hacía de Aníbal un bárbaro incivilizado, desprovisto de escrúpulos morales y religiosos, lo que constituía la mayor afrenta que se pudiera concebir. Contra tal adversario era válido aplicar toda clase de recursos sin miramiento alguno.

La estrategia propagandística de los romanos culminará en una fatídica polémica que desacreditaba al enemigo, caracterizándolo como un modelo de infidelidad y depravación. Todo aquello que pudiera ser aducido bajo este cliché será utilizado para criticar a Aníbal y a sus huestes. Livio nos ofrece un revelador pasaje al respecto:

> El cartaginés, nuestro enemigo, trae en pos de sí soldados procedentes del último confín de la tierra, del estrecho del Atlántico y las columnas de Hércules, ni siquiera oriundos de África, que no conocen en absoluto ni el derecho, ni la condición, ni casi el habla humana. A éstos, rudos y salvajes por naturaleza y por costumbres, les dio mayor ferocidad aún su propio jefe haciendo puentes y diques a base de amontonar cadáveres humanos y enseñándoles a alimentarse, siente uno vergüenza hasta de decirlo, con carne humana. ¿A quién, simplemente que haya

nacido en Italia, no le resultaría odioso ver y tener de amos a quienes se han alimentado con esos horribles manjares que es un sacrilegio hasta tocarlos, y recabar leyes de Cartago, desde África, y consentir que Italia sea una provincia de los númidas y los moros?[382].

Al demonizar a sus rivales, los romanos trataban de mantener la fidelidad de sus propios aliados, cuya lealtad fue puesta a prueba tras los espectaculares éxitos de Aníbal. Era necesario evitar por precaución, e incluso por temor, una posible coalición entre los aliados de Roma y los cartagineses. La tosquedad de la propaganda bélica romana es un indicio de que la ofensiva ideológica de Aníbal no solo hizo mella en los griegos de Occidente, quienes estaban culturalmente más cerca de Cartago, sino también en algunos pueblos itálicos asociados con Roma.

Otra variante reveladora donde se dibuja de forma más sutil la imagen del bárbaro puede observarse a través del siguiente ejemplo que nos ha sido transmitido por Livio. Cuando después de la catástrofe de Cannas, el cónsul romano Cayo Terencio Varrón, derrotado por Aníbal, regresó a Roma, fue aparentemente recibido de la siguiente manera:

Precisamente en esas circunstancias tuvo la población tal grandeza de espíritu que, cuando el cónsul regresaba después de tamaño desastre, del que él era el principal responsable, una gran afluencia de todos los estamentos sociales salió a recibirle y además se le dieron las gracias por no haber perdido las esperanzas en la república; si él hubiera sido un general de los cartagineses, no se le habría ahorrado ningún suplicio[383].

Este relato histórico procedente de la pluma de un cronista romano es un texto relevante para descifrar el engranaje ideológico de Roma en su guerra contra Cartago. Nos muestra, al margen del tono patético que lo envuelve, una realidad indiscutible, fuera de toda duda: la firmeza de Roma de no doblegarse ante el acoso de Aníbal por muy agobiante que este fuera. Desde luego el espíritu de combatividad, así como el firme deseo de no claudicar ante las gravísimas adversidades encajadas, continúan persistiendo a pesar del descalabro sufrido en Cannas. Livio tie-

ne razón cuando enfatiza la extraordinaria voluntad de resistencia del pueblo romano.

Por lo demás, todo lo que el párrafo contiene no podría estar más lejos de la verdad. El ambiente que rezuma de la situación descrita resulta ser bastante anacrónico. Por una parte, se pretende invocar la imagen de una comunidad imperturbable y generosa, capaz de movilizar altas cuotas de concordia ciudadana en momentos de crisis; por otra, esta idílica evocación sirve de contraste para resaltar la mezquindad púnica, insinuando que los cartagineses se habrían comportado de manera muy distinta ante semejantes adversidades. Sin embargo, una comparación de la situación real vigente en Roma en los días siguientes a Cannas con la ficción literaria del derrotado cónsul, felicitado y consolado por sus conciudadanos, nos revela sin tapujos el montaje propagandístico de la escena.

En contra de lo que el párrafo de Livio sugiere, en Roma no predomina una resignada y viril atmósfera de solidaridad civil; lo que cunde en la ciudad es el pánico[384]. Más que la serenidad y confianza en el futuro, son el miedo y la desesperación los sentimientos que afectan a la abrumadora mayoría de la población, que se debate sobre la conveniencia de abandonar la ciudad, resistir o resignarse a lo inevitable. Ante la expectativa de que el temible ejército de Aníbal pudiera aparecer en cualquier instante ante las murallas de la ciudad, el pueblo romano cae en una profunda depresión. Detectamos todos los síntomas de crisis que una situación tan tensa produce. Fanatismo religioso, prácticas mágicas y toda clase de supersticiones que se desatan de forma más o menos controlada para intentar afrontar el oscuro porvenir. El delirio reinante llega a su punto máximo al ofrendarse sacrificios humanos para aplacar a los dioses, a todo parecer descontentos con Roma[385]. Significativamente las víctimas de estas inmolaciones son extranjeros, chivos expiatorios de la locura colectiva que invade al pueblo romano. Esta circunstancia en sí ya

basta para detectar el carácter ideológico del texto de Livio, fruto de una visión muy posterior y filtrada, la cual quiere dignificar la crisis que estalla en Roma después de la derrota de Cannas atenuando y disfrazando sus más desagradables efectos.

Ariovisto

Uno de los primeros ejemplos en la literatura latina que hace referencia a los bárbaros del norte lo encontramos en los *Comentarios a la Guerra de las Galias* de César. El texto versa sobre el cabecilla germano Ariovisto[386], quien es representado como un individuo particularmente poderoso (posiblemente más de lo que era en realidad). Parece que el autor lo describió así, exagerando la nota, a fin de destacar los logros propios frente a su «potente» enemigo[387]. Con su hábil pluma, César crea un retrato sobre la alteridad de lo foráneo. El personaje en cuestión se caracteriza por su indomabilidad, y además destacaba por personalizar todo aquello que contradecía los valores éticos propios. Para legitimar sus acciones contra Ariovisto —quien durante el consulado de César en el año 59 a. C. fue honrado con el título honorífico de *amicus* de Roma— César utilizó, como tantas otras veces, una petición de ayuda por parte de los aliados galos:

> Sobre todo Ariovisto, después de la completa victoria que consiguió sobre los galos en la batalla de Amagetobria, ejerce un imperio tiránico, exigiendo como rehenes a los hijos de la primera nobleza; y si éstos se desmandan en algo que no sea conforme a su antojo, los trata con la más cruel inhumanidad. Es un hombre bárbaro, iracundo, temerario; no se puede aguantar ya su despotismo. […] Y si las cosas aquí dichas llegan a noticia de Ariovisto, tomará la más cruel venganza de todos los rehenes que tiene en su poder[388].

El gobernador de la Galia transalpina carga contra Ariovisto para proteger los territorios controlados por Roma, alertando sobre el peligro que suponía para los intereses romanos que grupos incontrolados de tribus germánicas —instigados por Ariovisto— cruzaran el Rin. Presumiblemente, el motivo de la intervención de César no era una justificación retrospectiva, sino

que, en este caso, César actuaría de acuerdo con el Senado[389]. César exigió a modo de ultimátum el fin de la inmigración germánica a la Galia, además de la liberación de los rehenes heduos en poder de Ariovisto. Éste respondió que, como vencedor sobre los heduos, había procedido legalmente, ya que, en un caso similar, Roma tampoco aceptaría las demandas de terceros. Al tratar a los vencidos como lo hacían los romanos, el líder germano, seguro de sí mismo, se colocaba al mismo nivel que César. El hecho de que los romanos considerasen la actitud de Ariovisto presuntuosa y una expresión de su desmesurada *hybris* no requiere, por tanto, ninguna explicación.

El episodio puede parecernos familiar. Nos recuerda al debate actual en los estados prósperos y desarrollados acerca de la integración de los emigrantes procedentes de regiones sumidas en profundas crisis. Al igual que hoy en día, se alude al peligro que la permisividad ante los fugitivos representaría para la propia arquitectura económica y social, aduciendo los limitados recursos de los países receptores ante la masiva afluencia de extranjeros que buscan un nuevo hogar. En la época de César el blanco de la xenofobia —aparentemente imposible de erradicar en cualquier sociedad de nuestro planeta— eran los pueblos germánicos, ávidos de traspasar el Rin. Por lo tanto, César puso en boca de Ariovisto frases para, por un lado, subrayar la belicosidad de los germanos, quienes por su salvajismo —debido a la carencia de residencias fijas— habían sido incitados a la violencia de forma imprudente, y por otro, resaltar la arrogancia de su líder, propia de los bárbaros:

> Al reto de César sobre no disimular las injurias de los heduos, dice que nadie ha medido las fuerzas con él que no quedase escarmentado. Siempre que quiera haga la prueba, y verá cuál es la bravura de los invencibles germanos, destrísimos en el manejo de las armas, y que de catorce años a esta parte nunca se han guarecido bajo techado[390].

Al tener noticia que los territorios galos estaban siendo devastados y que una gran cantidad de suevos estaba a punto de cruzar

el Rin, César puso a su ejército en marcha. Como Ariovisto pretendía entrar en Vesontio (Besançon), las legiones romanas también se trasladaron allí para ocupar la ciudad. Poco antes del comienzo de las hostilidades, el miedo y el terror se extendieron por el ejército romano al oír a los galos difundir rumores sobre la combatividad y brutalidad de los germanos:

> En los pocos días que se detuvo aquí en hacer provisiones de trigo y demás víveres, con ocasión de las preguntas de los nuestros y lo que oyeron exagerar a los galos y negociantes la desmedida corpulencia de los germanos, su increíble valor y experiencia en el manejo de las armas, y cómo en los choques habidos muchas veces con ellos ni aun osaban mirarles a la cara y a los ojos, de repente cayó tal pavor sobre todo el ejército, que consternó no poco los espíritus y corazones de todos[391].

Tales apuntes están en línea con la imagen del bárbaro, amenazante e impredecible, que el lector se imagina dotado de un enorme tamaño corporal y una mirada siniestra. Se dice que el pánico entre los soldados romanos alcanzó tales proporciones que algunos redactaron sus testamentos y otros pensaron incluso en la deserción. Pero el comandante romano calmó el ánimo de sus legionarios evocando las victorias de Mario sobre los cimbrios y los teutones: el recuerdo de las gestas de un glorioso pasado estimuló a los soldados. Además, contribuyó a la construcción de la identidad propia frente a una turba de bárbaros incivilizados, que a ojos de los romanos no podían remitirse a epopeyas plenas de éxito y gloria comparables a las suyas. La superstición de las tribus germánicas también se utilizó para completar el retrato del bárbaro. En este sentido, César informa sobre cómo Ariovisto había evitado emprender una acción militar debido a la luna nueva, y también que los germanos solo eran capaces de venerar aquellos elementos que podían ver, a saber, el sol, el fuego y la luna. Así, descalificaba a los germanos como seguidores poco imaginativos de un primitivo culto de la naturaleza[392], lo que debía reforzar aún más la idea del bárbaro supersticioso. Finalmente, tuvo lugar la batalla en la que los germanos fueron derrotados y expulsados de la Galia.

Con la confección de la figura de Ariovisto se crea un arquetipo del bárbaro considerado como irascible, impredecible, autocrático y cruel. La construcción de un concepto peyorativo del enemigo sirve también para encubrir el proceder despiadado y egoísta de César. Sus audaces intervenciones militares no debían ser percibidas como lo que realmente eran: agresiones despiadadas contra los pueblos más allá de las fronteras provinciales romanas. El retrato del bárbaro creado por César se alimenta de otros dos componentes. Por una parte, el aspecto personal desempeñaba un papel importante, en particular el comportamiento «salvaje» de los extranjeros, que contrastaba con el modo de vida romano, entendido como normativo. Por otro lado, se sumaba una característica estructural, pues la proximidad a Roma y especialmente su lejanía no solo confería la seguridad de la distancia respecto al contacto con formas de vida bárbaras, sino que subrayaba al mismo tiempo la propia superioridad cultural. César señala este último aspecto para resaltar que el tema de la ubicación fronteriza de las regiones galas con respecto a la influencia romana constituía un criterio civilizatorio decisivo. Con referencia a las tribus germanas de los ubios, que habitaban a orillas del Rin, recalca:

> En la otra parte habitan los ubios, cuya tribu fue ilustre y floreciente entre los germanos; y es así que, respecto de los demás pueblos, están algo más civilizados, porque frecuentan su país muchos mercaderes navegando por el Rin, en cuyas riberas habitan ellos, y por la vecindad con los galos se han hecho a sus modales[393].

Según la perspectiva, la distancia o cercanía geográfica respecto a Roma es valorada como un déficit civilizatorio o como un aspecto del desarrollo cultural. Este elemento ideológico se convertirá en un tópico común en la literatura romana y servirá para marcar los modos de vida bárbaros. Alusiones de este tipo aparecerán en la obra de Tácito y de muchos otros autores antiguos más, como es el caso de Amiano Marcelino, quien será tratado a continuación con detalle.

Las relaciones entre aquellos pueblos que los autores antiguos, y Amiano no es ninguna excepción, denominan bárbaros y el Imperio constituye un aspecto central en su obra. Aunque a primera vista la reconstrucción de la política exterior pueda parecer bastante accesible y fácil de delimitar, su valoración entraña una enorme complejidad debido a la fuerte dosis de retórica propagandística que caracteriza a los textos que nos informan sobre el tema. Ningún otro historiador del siglo IV proporciona tanto material narrativo sobre las *externae gentes* como Amiano. Si contemplamos los criterios que guían su discurso desde sus múltiples perspectivas y su puesta a colación con los grandes retos de la época, se puede ilustrar la compleja interacción que media entre los postulados de la ideología imperial y las necesidades de la *Realpolitik*[394].

Mediante un discurso programático que Amiano pone en boca de Valentiniano con motivo de la proclamación de su hijo Graciano como nuevo augusto de Occidente (367), obtenemos el testimonio más nítido sobre lo que se esperaba del primer hombre del Estado en todo aquello que concernía a la defensa del Imperio:

> Ahí estás, querido Graciano, con la vestidura imperial, tal como todos esperábamos, pues esa vestidura te ha sido entregada con presagios favorables por mi voluntad y la de nuestros soldados. Prepárate, pues, para ser colega de tu padre y de tu tío, afrontando todos tus deberes, y acostúmbrate a penetrar sin temor con tus tropas de infantería por el Danubio y el Rin, allí donde el hielo permita atravesarlos. Acostúmbrate a permanecer junto a tus soldados, a derrochar tu sangre y tu ánimo sin mesura a favor de tus súbditos, y a no considerar ajeno nada que pueda aumentar la gloria del Imperio romano[395].

Como bien evidencia el texto citado, la misión primordial del emperador consistía en combatir exitosamente a los irreductibles vecinos, hecho que en la dicción de Amiano equivalía a mantener intactas unas extensísimas fronteras, continuamente amenazadas por un peligro exterior cada vez más difícil de calibrar. El

plantearnos el alcance de la ecuación que existía entre el ejercicio del poder imperial y la preservación de la integridad territorial nos conduce inevitablemente al tema de las relaciones entre el Imperio y su periferia.

Sin la obra de Amiano nuestros conocimientos sobre los alamanes, francos, sármatas, limigantes, godos, alanos, hunos, etc., serían bastante marginales[396]. No obstante, debemos sustraernos a la tentación de trazar un marco conceptual que englobe la totalidad del tema generalizándolo excesivamente. Todo lo contrario se impone desde el punto de vista metodológico. Hay que abordarlo de manera puntual y diferenciada. Si nos atenemos a los esquemas descriptivos que utiliza Amiano para plasmar la imagen de los pueblos foráneos, salta a la vista que estos, a pesar de ser todos ellos descritos mediante un lenguaje estereotípico, pueden diferir notablemente entre sí. Mientras que, por ejemplo, los hunos, y en menor medida los alanos, son presentados como anfípodos de cualquier forma de vida civilizada, otros pueblos más cercanos, como los francos o los alamanes, se distinguían de los romanos, entre otras cosas, por la diferenciación que marcaban factores políticos, económicos o jurídicos, tales como la ciudadanía, su organización tribal o el diferente nivel de vida. Con ello quedaba abierto el debate acerca de su posible sometimiento o, si eso no era viable, su integración, e incluso absorción, por parte de la sociedad romana.

Tampoco podemos utilizar a Amiano como una suerte de cantera de información selectiva. Si lo hiciéramos, correríamos el riesgo de enredarnos inevitablemente en el ovillo de tópicos, que sin duda utiliza Amiano, pero que solo conducen a formular preguntas sugestivas o a emitir juicios genéricos, tales como el cacareado antigermanismo o las simpatías o antipatías que supuestamente profesaba Amiano respecto a determinadas etnias bárbaras[397]. Más allá del repertorio retórico empleado por Amiano y por las fuentes en las que bebe para describir el aspec-

to físico de las gentes externas, su carácter y reacciones o sus respectivos modos de vida, se pueden constatar una serie de criterios que nos permiten encuadrar las relaciones romano-bárbaras dentro un marco relativamente objetivo.

Son tres los grandes apartados que resumen la interdependencia de los pueblos foráneos respecto al Imperio. En primer lugar, hay que mencionar la problemática de la defensa de las fronteras, que ya solo puede lograrse en cooperación con los vecinos más próximos. El segundo factor era la integración (esporádica) de grupos poblacionales externos en suelo romano como modelo de distensión, que sirvió para la colonización de las tierras en barbecho y la desactivación de los peligros en relación a las zonas fronterizas neurálgicas para reducir la presión sobre el territorio imperial. Por último, hay que señalar también la cada vez más importante y decisiva cooperación militar, o, dicho de otra manera, el ingente papel que desempeñaban las élites militares germánicas en el ejército de Roma. Consciente de la creciente dependencia del Imperio de sus vecinos, Amiano dedica especial atención a un caleidoscopio de situaciones conflictivas, enfocadas siempre desde un punto de vista propio, por supuesto patriótico, sirviéndose de la ideología imperial romana, pero sin transgredir casi nunca los límites de la imparcialidad. Veamos a continuación algunos episodios que nos ilustran de forma paradigmática los modos de proceder de los agentes implicados en este proceso de *challenge and response* y que enfatizan la dialéctica del encuentro o desencuentro entre ambos mundos.

Un buen ejemplo de ello se adscribe al año 358, y su protagonista es el césar Juliano, comandante en jefe del ejército galo. Al ensalzar de forma panegírica su gestión frente a las tribus alamanas de los caudillos Suomario y Hortario, que hostigaban la neurálgica frontera renana, Amiano a través del arsenal del chovinismo romano, constata la conclusión de un tratado de amistad entre dichas tribus y el Imperio presentando a los aludidos como

enemigos vencidos que en su impotencia imploraban el favor del victorioso césar[398]:

> Así, aquellos dirigentes tribales que anteriormente se habían mostrado llenos de orgullo y de crueldad, y que se habían enriquecido saqueando a los nuestros, sometieron su cuello, ya domado, al poder romano y, como si hubieran nacido y se hubieran criado en pueblos tributarios, obedecieron nuestras ordenes sin causarnos problemas[399].

Si colacionamos, sin embargo, el texto precedente con el párrafo citado, observamos que Amiano, a pesar de presentar a los cabecillas alamanes como sujetos derrotados y profundamente impresionados por el aparato bélico romano, no puede ocultar el hecho de que la presunta potencia dominante se veía obligada a comprar la paz en las zonas más conflictivas de sus vastos dominios, entregando subsidios a los aludidos caudillos bárbaros para que desistieran de acosar las fronteras[400]. No era este el único caso en el que las autoridades romanas actuaban de manera tan pragmática, resignándose a desembolsar fondos procedentes de las arcas públicas a fin de evitar el riesgo que cualquier acción militar podría comportar.

Si en el caso anterior la retórica trapacera empleada por Amiano sirve para atenuar una realidad poco favorable a las pretensiones de grandeza del Imperio, la situación siguiente nos muestra todo lo contrario. En el año 359, durante las operaciones militares dirigidas por Constancio II en el Bajo Danubio, será el recurso a la razón de Estado *(utilitas publica)* la plataforma argumentativa que propagará Amiano para justificar una desmesurada acción represiva, plena de brutalidad y perfidia, que se cobra una ingente cantidad de víctimas entre unos grupos indefensos[401]. Aprovechando una favorable coyuntura militar, Constancio II, normalmente muy criticado por Amiano por su pasividad frente a los bárbaros, no dudará en movilizar su dispositivo bélico para diezmar a la tribu sarmática de los limigantes[402] en el Bajo Danubio (359), quitándose así un potencial peligro de encima, bajo el precio de faltar vilmente a la palabra dada anteriormente

de comprometerse a respetar los acuerdos pactados que permitían su pacífico asentamiento al borde de la frontera fluvial.

En el próximo caso que vamos brevemente a comentar, debido al equilibrio reinante entre las fuerzas enfrentadas, la situación era bien distinta. El emperador Valente consiguió concertar un acuerdo con los godos de Atanarico, asentados en la orilla danubiana, a pesar de que desde el punto de vista del Imperio constituían un factor perturbador en una neurálgica zona de vital importancia estratégica.[403] Al comentar los pasos dados por el ejército romano, nuestro historiador alaba la prudencia del emperador Valente, que, merced a un efectivo despliegue de sus fuerzas de choque, logró preservar la frágil y amenazada frontera sin necesidad de llegar a una confrontación militar. El poder persuasivo de la maquinaria bélica romana bastó esta vez para hacer prevalecer la paz[404]:

> Después de los distintos avatares ocurridos durante estos tres años, había llegado el momento de terminar la guerra. En primer lugar, porque la dilatada estancia del emperador aumentaba el temor de los enemigos. Y, en segundo lugar, porque no podían comerciar, los bárbaros estaban ya angustiados por la escasez de productos necesarios, hasta tal punto que enviaron una y otra vez legados para que pidieran suplicantes la paz y el perdón[405].

Sin duda alguna hay que comparar la evaluación de estos eventos acontecidos en los años 367-369 con el posterior enfrentamiento del ejército de Valente contra las huestes godas en Adrianópolis (378), en el que las autoridades romanas, del emperador hacia abajo, fracasaron estrepitosamente al no poder impedir la entrada masiva y por la fuerza de grandes contingentes de poblaciones germánicas en suelo romano, hecho que, aparte de empañar el honor de las armas romanas, contribuirá a cambiar la silueta política del Imperio, que se verá por primera vez obligado a trasferir derechos de soberanía sobre su propio territorio a los invasores godos[406]. No se experimentaba una humillación tan flagrante del honor militar romano desde la captura de Valeriano en la Guerra Persa en el año 260 a. C. Más doloroso, sin embar-

go, fue el deterioro del mapa político causado por la pérdida del conflicto bélico: los godos ocuparon territorios provinciales, desligándolos así de la soberanía de Roma.

Al transmitirnos el traumático efecto de la sonada derrota romana en Adrianópolis que se cobró la vida del emperador Valente, Amiano se muestra lo suficientemente objetivo en el momento de diagnosticar los motivos que condujeron a la catástrofe: la deficiente coordinación estratégica por parte romana, el nefasto afán de protagonismo y la precipitación de Valente por presentar batalla al enemigo, pero ante todo la desmesurada rapiña de los generales romanos Lupicinio y Máximo, que no solo consiguió soliviantar los ánimos de los godos, sino también frustrar cualquier posterior posibilidad de acuerdo pacífico:

> Y es que, cuando los bárbaros que habían sido conducidos a esas regiones lo estaban pasando mal por falta de alimento, estos abominables generales planearon comerciar del siguiente modo: reunieron todos los perros que su ambición pudo hallar por cualquier parte y se los entregaron a cambio de obtener un esclavo por cada perro, dándose incluso el caso de que, entre estos figuraban hijos de los nobles bárbaros[407].

Los reveses que se suceden desde finales de la década de los años 70 del siglo IV en torno a las presiones godas sobre la frontera danubiana, son percibidos por Amiano como nefasta consecuencia de una política de contención fracasada, así como de un desafortunado proceso de integración, cuya responsabilidad recaía básicamente en las autoridades romanas[408]. Nuestro cronista sugiere que Roma habría salido ganando abriendo voluntariamente y de modo ordenado sus fronteras a sus vapuleados vecinos externos, en lugar de, como verdaderamente aconteció, intentar aprovecharse mezquinamente de su desesperada situación, anteponiendo una fatal estrechez de miras a una fructífera solución del problema. Las conclusiones de Amiano denotan una notable amplitud de espíritu y libertad de juicio. Al criticar acerbamente las causas del fatal desencuentro romano-godo, Amiano deja entrever una visión pragmática de la realidad que le rodea.

Aun cuando en situaciones concretas la superioridad romana no era tan acentuada como solía sugerir el tradicional lenguaje triunfalista que utilizaban los panegiristas, nadie dudaba seriamente acerca de la contundencia del poderío imperial. Cuando se producía cualquier revés, el recurso a la memoria de un glorioso pasado no solo servía de consuelo, sino que obraba como prueba de la capacidad de regeneración del Imperio. Así lo entendía concretamente Amiano al remitirse al arsenal de los ejemplos del pasado para atenuar las consecuencias de las desgracias acontecidas como resultado de la presión germana en la región danubiana[409]. No obstante, tras la derrota en Adrianópolis, el trato de Roma, tanto con los vecinos fronterizos rebeldes como con las tropas extranjeras que estaban a su servicio, pero bajo su propio liderazgo, cambiaría fundamentalmente. La solución de los problemas asociados a esta nueva relación con los pueblos vecinos pasará a ser el mayor desafío para la cohesión del Imperio[410]. La cuestión de las tribus germánicas que se habían instalado dentro del Imperio —o que continuaban haciéndolo cuando se sentían amenazadas— se convirtió en un asunto de vital importancia. El destino del Imperio dependía cada vez más del comportamiento de los germanos como soldados al servicio de Roma, como aliados asentados en suelo romano o como colonos que vivían dentro de las regiones fronterizas. Para Amiano, la invasión gótica de las provincias tracias supuso una ruptura del precario equilibrio de poder que se había mantenido durante siglos con grandes esfuerzos, y ahora representaba una pesada carga para la continuidad del Imperio. La posterior invasión de ostrogodos, visigodos, francos, vándalos y otras tribus germánicas de los territorios galos, hispanos o itálicos —cuyo punto culminante será el espectacular saqueo de Roma del año 410—, fue, en este contexto, una continuación del proceso de desintegración del Imperio que había comenzado con la muerte del emperador Valente en la batalla de Adrianópolis[411].

La mirada de Amiano hacia la historia más reciente encierra una doble vertiente. Por una parte, resalta su enorme pasión, su moralismo, su capacidad analítica y las convicciones de un sincero patriota que denunciaba los errores de la cúpula dirigente, responsable en última instancia de los males de la época. Por la otra, entumecido por el cúmulo de reveses que sufría el debilitado Imperio, Amiano se siente preso de una sensación de impotencia al reconocer la imposibilidad de aportar soluciones durables a los problemas que amenazaban con asfixiar a su mundo, visiblemente acechado por una crisis interminable que lo sumergía en una profunda desesperación. Nuestro cronista registra las brumas otoñales de un ente estatal, cuyas perspectivas de futuro eran cada vez más difíciles de pronosticar, incluso para un entusiasta tan incondicional de la misión de Roma como sin duda era Amiano Marcelino.

Para Amiano, como para tantos de sus contemporáneos, la posición dominante del Imperio frente a los pueblos transrenanos y transdanubianos —otro tema era la relación con la monarquía persa— constituía uno de los principales axiomas de la *raison d'être* del Imperio y de su vocación universal. Esta se basaba en su probada capacidad organizativa, sus múltiples recursos, así como en una aplastante superioridad militar, puesta de manifiesto tantas veces en ocasiones pretéritas. Cuando en épocas anteriores llegaban a producirse reveses, al final Roma siempre conseguía imponerse a sus adversarios. El listado de los comportamientos del pasado evidenciaba que cada confrontación bélica se saldaba irremediablemente con la imposición de los deseos de Roma. Aquellos que se rebelaban contra su autoridad terminaban siendo sometidos, esclavizados o integrados más o menos pacíficamente en los confines del vastísimo marco territorial controlado por el ejército y la administración provincial, según las condiciones que imponía el emperador de turno. Un agudizado sentido de superioridad frente a sus vecinos constituía el sentimiento generaliza-

do compartido por las élites romanas, y Amiano no era ninguna excepción. Por eso cuando nuestro historiador se vale de los tópicos del nacionalismo romano para caracterizar las relaciones romano-bárbaras, lo hace presentando las actuaciones imperiales como concesiones o actos de gracia y benevolencia otorgados a gentes potencialmente inferiores. Al proceder así, nuestro cronista está expresando el estado de ánimo imperante en la sociedad romana, pero también cerrando los ojos ante las nuevas realidades, que no corroboraban en absoluto la visión propagandística y autosuficiente con la situación real. Pero la contribución de Amiano a la interpretación de las condiciones políticas de su tiempo no solo se quedó en esto. Mantuvo una distancia crítica parcial y la expresó en la disposición de su *res gestae*. Aquellos que vivían fuera de las fronteras eran considerados precisamente como bárbaros por carecer de lo que según la percepción romana constituía el eje de la propia idiosincrasia y de su modo de ser. Cuando las *externae gentes* conseguían participar de la bonanza del estilo de vida romano, este acercamiento se generaba a través de situaciones conflictivas o forzadas. Las clases dirigentes romanas no se mostraban excesivamente sensibles con aquellos vecinos que, ante una apremiante necesidad, buscaban una mejor vida dentro del suelo imperial. Tampoco entendieron la dramática situación que se gestaba al margen de las fronteras durante el último tercio del siglo IV, ni orquestaron medidas preventivas para paliarla adecuadamente. Semejante despreocupación acarreará una serie de desagradables sorpresas. Asistimos a un cambio paradigmático en las relaciones romano-bárbaras, pues los impulsos determinantes partirán desde ahora del suelo bárbaro, y el Imperio se verá progresivamente obligado a reaccionar a través de posicionamientos políticos y medidas militares cada vez más ineficientes[412].

Como todos los grandes imperios, Roma reaccionará tarde y con poca imaginación ante la impugnación de su sistema de va-

lores. La actividad romana en materia de política exterior se centraba en hacer perdurar la desproporción en las relaciones con su periferia, desde tiempos inmemorables una de las metas del imperialismo romano. La primacía de los intereses romanos, como axioma de la política exterior, era considerada una condición innegociable e indispensable garantía para mantener el equilibrio de fuerzas deseado. Semejante apreciación de la realidad política será compartida sin fricción por los círculos intelectuales a los que se adscribe Amiano, que, como tantos otros autores de su época, cuando se refieren a episodios relacionados con las *externae gentes,* lo hacen utilizando imperturbablemente un leguaje triunfalista, que precisamente con motivo del cambio de paradigma que se genera a partir de la catástrofe de Adrianópolis, suena tan anacrónico como fuera de lugar.

No escapaba a la percepción crítica de los contemporáneos que las consecuencias de Adrianópolis no solo trastornaron sensiblemente las coordinadas del ordenamiento territorial establecido, sino también la arquitectura ideológica del Imperio. Roma perdió entonces el control de zonas estratégicamente importantes, que ahora estaban bajo dominio godo. Hasta entonces persistía la firme convicción de que la superioridad romana marcaba las pautas de la política exterior, que se materializaba castigando o recompensando a sus pueblos vecinos, siguiendo siempre sus propios criterios. Todo esto cambia visiblemente a raíz de lo sucedido en Adrianópolis y en los años posteriores. De repente los godos quedaron en situación de negociar de igual a igual con el tremendamente vapuleado Imperio, imponiendo sus condiciones, o incluso alcanzando ventajas que en otros tiempos habrían sido impensables.

Este viraje radical en el panorama de las relaciones externas del Imperio con sus vecinos, en detrimento de la hasta entonces indiscutible potencia hegemónica, será insistentemente camuflado a través de la propaganda oficial. Temistio, uno de sus princi-

pales portavoces, no solo niega las consecuencias negativas del *foedus* gótico del año 382 que Teodosio se vio forzado a suscribir, sino que lo presenta como un éxito de la diplomacia imperial, exaltando la deteriorada supremacía romana mediante el diseño de un paisaje político idílico, que nada tenia que ver con la realidad:

> Hemos visto cómo los caudillos y principales personajes godos no rindieron sus banderas mediante engaños, sino al haber cedido mediante el acero y las espadas, por los que hasta el día de hoy fueron superados, y cómo se hincaron de hinojos abrazando las rodillas del emperador, de manera semejante a cuando Tetis, como dice Homero, abrazó las rodillas de Zeus a fin de que éste se compadeciera de su hijo. Y ello hasta que obtuvieron una señal de benevolencia y su palabra de que no emprendería la guerra, sino que, con plena piedad, sentimientos pacíficos y buena voluntad, dejó que toda la injusticia fuera dejada atrás[413].

Parece ser que Amiano, como historiador y crítico observador del panorama político de su época, no estaba dispuesto a transigir, siguiendo el ejemplo de los profesionales de la palabra, ante las evidencias negativas de la masiva irrupción goda, presentándola con colores altamente favorables. Fue posiblemente esta profunda frustración, fruto de su incorruptible espíritu de historiador, la que le indujo a poner justamente en el año 378 el punto final a su obra, decisión que nada tiene de casual o arbitraria. Ante un futuro extraordinariamente sombrío, Amiano incapaz de maquillarlo, optó por obviar el tema, antes que sumarse al coro de voces panegíricas de la propaganda oficial. En el pensamiento político de Amiano, la pérdida de territorios hasta entonces bajo la soberanía romana constituía el límite de todo aquello que el Imperio podía soportar. En ninguna parte de su obra sube tanto la temperatura de la vulnerada autoestima patriótica como en los párrafos dedicados a narrar el tratado de paz concluido por el emperador Joviano y la monarquía persa, que conllevará la anexión de provincias transtigritanas por parte del poderoso vecino oriental (363). Al comentar dicha situación la indignación de Amiano no tiene límites:

> El rey reclamaba obstinadamente todo lo que Maximiano le había tomado. El precio de nuestro rescate, según decía el documento, debía ser la restitución de las cinco provincias transtrigritanas, a saber: Arzanena, Moxoena, Zebdicena, Rehimena y Corduena, con quince plazas fuertes: además, Nisibis, Singara y el fuerte de los Morales, uno de los baluartes más importantes de nuestra frontera. Cien veces más valía combatir que aceptar una sola de estas condiciones. Pero el tímido príncipe se encontraba rodeado de aduladores [...], concluyó por dejarse convencer y aceptarlo todo sin discutir. Consiguió, sin embargo, pero con mucho trabajo, que Nisibis y Singara no pasasen sino evacuadas por sus habitantes bajo la obediencia de la Persia, y que cuando se entregasen las otras plazas, los súbditos romanos tuviesen libertad para trasladarse a algunas de las nuestras. [...] En cuanto quedó convenido este innoble tratado, entregáronse rehenes como garantía de su ejecución[414].

Cuánto mayor sería la frustración que debió experimentar Amiano al reseñar las nefastas consecuencias de Adrianópolis (378), que comportaban el desmembramiento de vitales regiones del tronco del Imperio, estratégicamente mucho más importantes que las periféricas zonas mesopotámicas que cayeron en el año 363 en manos persas. Posiblemente fuera el impacto derivado de esta nueva y obligada renuncia territorial, disminuida y camuflada por la propaganda oficial, el detonante que hizo distanciarse a Amiano del relato de cualquier actividad pública. De su comparación entre Adrianópolis y Cannas no se puede deducir, como opinan algunos historiadores[415], que Amiano estuviera convencido de que el Imperio se recuperaría de forma parecida a la República romana frente a Aníbal. Efectivamente, Cannas fue el punto de inflexión de un conflicto que a partir de entonces se resolverá en detrimento de Cartago y con claras ventajas para Roma. Amiano, buen conocedor del pasado y también del panorama político de su época, no albergaba semejantes esperanzas en la capacidad regenerativa del vulnerado Imperio. Cuando redactó sus *res gestae* casi dos decenios después de Adrianópolis, ningún dato concreto parecía avalar una pronta mejora. Posiblemente fuera este pesimismo ante las sombrías perspectivas de futuro una de las causas más profundas de su revelador silencio.

---

196. Homero, *Ilíada* 1, 1-7. Trad. de E. Crespo Güemes.

197. Homero, *Ilíada* 9, 149. Trad. de E. Crespo Güemes.

198. Por ejemplo, la construcción de murallas, templos y edificios públicos presupone un grado de movilización y organización muy considerable.

199. Por estas fechas se produce un gran despliegue poblacional hacia el Este. Emigrantes jonios procedentes del continente europeo, y de forma especial de Atenas, se asientan en las riberas occidentales de Asia Menor, donde llegarán a colonizar una de las más trascendentales regiones de la Hélade, sentando así las bases para la futura configuración espacial del mundo griego arcaico. Véase Domínguez Monedero (1991).

200. Raaflaub (1991) 205 ss.; Stahl (2003) 126-130.

201. Sobre Grecia en la Edad del Bronce y la temprana Edad del Hierro, véase Ober (2016) 187-192.

202. Carlier (2005) 49-67.

203. Austin, Vidal-Naquet (1984) 29-32.

204. Homero, *Ilíada* 2, 494759.

205. Homero, *Odisea* 3, 513.

206. Homero, *Odisea* 4, 1137.

207. Homero, *Odisea* 6, 289315; 7, 113.

208. Gschnitzer (1987) 27.

209. Berve (1967) 89 s.; Schrott (2008) 229-304.

210. Véase al respecto Carlier (2005) 37-47; Gómez Espelosín (2013) 53 ss.

211. Finley (1979) 47.

212. La puesta por escrito de los poemas homéricos data de época posterior, del siglo VI a. C., seguramente bajo la tiranía de Pisístratro.

213. Raaflaub (1991) 207-215; Gómez Espelosín (2013) 95 ss.

214. Andreev (1975) 281-291.

215. Homero, *Ilíada* 2, 236-238. Trad. de E. Crespo Güemes.

216. Donlan (1980) 1-34.

217. La actitud de los héroes homéricos hacia el trabajo no es del todo negativa. En contraste con el espíritu laboral de Hesíodo, los nobles maestros del mundo homérico están liberados de la obligación de proveer para su vida diaria. Por lo tanto, el trabajo solo es ofensivo si impide una vida heroica. Véase Mele (1968) 195 s.

218. Véase capítulo II 1.1, 1.3.

219. Ingendaay, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 17.04.2016

220. Los versos de Arquíloco (D 22) no son interpretables como crítica hacia un señor poderoso. No obstante, sí expresan obstinación y distancia en el menosprecio de la riqueza y del poder de un potentado.

221. Clauss (1985) 3 ss.

222. Homero, *Odisea* 19, 110 ss.

223. Hesíodo, *Trabajos y días* 225-237. Trad. de A. Pérez Jiménez.

224. Hesíodo, *Trabajos y días* 242-249. Trad. de A. Pérez Jiménez

225. De un noble se esperaba no solo valentía y justicia, sino también cuidado y generosidad hacia los necesitados; véase Homero, *Odisea* 17, 415-423.

226. Acerca de la crítica de los héroes en Homero, véase Raaflaub (1989) 3-6; sobre Hesíodo, véase Snell (1965) 61; Stein-Hölkeskamp (1989) 123 ss.

227. Homero, *Odisea* 18, 85; 116.

228. Homero, *Odisea* 4, 691.

229. A Plutarco debemos una anecdótica recepción de la épica de Homero y de Hesíodo, pues en sus *Máximas de Espartanos* (Cleómenes 1) recoge la siguiente cita: «Cleómenes, el hijo de Anaxándridas, decía que Homero era el poeta de los espartanos y Hesíodo el de los ilotas, pues aquel había dado las directrices de cómo se debía luchar y éste de cómo se debía trabajar la tierra».

230. Hesíodo, *Trabajos y días* 1-8. Trad. de A. Pérez Jiménez.

231. Homero, *Ilíada* 24, 525-533.

232. Hesíodo, *Trabajos y días* 633-641. Trad. de A. Pérez Jiménez.

233. Millett (1984) 86 ss.

234. Sobre Beocia en el tiempo de Hesíodo, véase Detienne (1963) 15 ss.

235. Hesíodo, *Trabajos y días* 38 s., 87-96. La parábola del ruiseñor (Hesíodo, *Trabajos y días* 202-212) es instructiva para entender la praxis jurídica.

236. Hesíodo, *Trabajos y días* 38 s., 220 s., 263 s.

237. El hecho de que los textos de Hesíodo no mencionen las funciones militares, no significa que estas no pertenecieran al ámbito de las tareas del *basileus*, como dice Detienne (1963) 17 s.

238. Sobre la práctica jurídica cotidiana, véase Ruschenbusch (1981) 310 ss.

239. Hesíodo, *Trabajos y días*, 33-41. Trad. de A. Pérez Jiménez, con modificaciones.

240. Millett (1984) 91.

241. Stahl (2003) 169-172.

242. Homero, *Ilíada* 16, 211-219; Trad. de Ó. Martínez García.

243. Calino 1 W = 1 D, 5-9, 14-19. Trad. de C. García Gual.

244. Murray (1982) 170-174.

245. Hesíodo, *Trabajos y días* 256-264. Trad. de A. Pérez Jiménez con modificaciones.

246. El único *basileus* digno de respeto es el que hace justicia; véase Neitzel (1977) 34.

247. Domínguez Monedero (1991) 162-164.

248. Murray (1982) 78. Para el concepto de Dike en Hesíodo y otros autores, véase Jaeger (1953) 38 ss.

249. Homero, *Ilíada* 18, 490-508. Trad. de Ó. Martínez García; Hommel (1969) 11-38.

250. Según Schrott (2008) 301 ss., la escena representada en el escudo de Aquiles alude a la situación que reina en Cilicia después de las repetidas insurrecciones contra

el Imperio asirio, interpretación difícil de asumir ya que no existe ninguna prueba de que estemos aquí ante la tipificación de una escena jurídica asiria. Lo que vemos en el escudo de Aquiles puede ser igualmente atribuido a cualquier tribunal griego.

251. Esta atención no llegará a ser superada en épocas posteriores, donde veremos a la mujer relegada a su casa, desenvolviéndose libremente en el gineceo, pero sin apenas comparecer en público. La vida pública es un dominio netamente masculino. Una buena prueba de ello nos la proporciona el historiador ateniense Tucídides al referirse al comportamiento de las mujeres de su ciudad en tiempos de guerra durante el siglo V a. C.: «Y si debo hacer una mención a la virtud de las mujeres que desde ahora quedarán viudas, con una breve indicación lo diré todo. Vuestra gran gloria consistirá en no ser inferiores a vuestra condición natural, y en que entre los hombres haya sobre vosotras las menores conversaciones posibles en buena o mala parte» (Tucídides 2, 45).

252. Karsai (2000) 185 ss.

253. Homero, *Odisea* 10, 210-211; 233-240. Trad. de C. García Gual.

254. Sobre el país de los cíclopes, véase Carlier (2005) 116-119.

255. Pausanias 10, 4, 1.

256. Homero, *Odisea* 10, 100.

257. La metáfora más emblemática acerca del ingenio de Ulises (su actitud frente a las sirenas, donde prevalece la previsión sobre el afecto) es el punto de partida de una escuela filosófica moderna que construye en torno e esta escena su teoría sobre la dialéctica de la ilustración. Véase al respecto Horkheimer, Adorno (1998).

258. Homero, *Odisea* 9, 105-115. Trad. de C. García Gual.

259. Sobre la descripción política de la isla de los feacios, véanse Raaflaub (1997) 646; Luther (2006) 79-83.

260. Homero, *Odisea* 6, 262-267. Trad. de C. García Gual.

261. Homero, *Odisea* 6, 299-309; 8, 390-391.

262. Homero, *Odisea* 7, 66-77.

263. Homero, *Odisea* 7, 81-104; 8, 248-253.

264. Sobre las normas que regulaban los banquetes oficiales, véase Carlier (1984) 157.

265. Homero, *Odisea* 8, 387-395. Trad. de C. García Gual, con modificaciones.

266. Homero, *Odisea* 8, 4-36.

267. Otro caso memorable lo encontramos en el *oikos* de Alcínoo, donde la criada Eurimedusa es retratada de forma semejante, como atestigua Homero, *Odisea* 7, 8.

268. Homero, *Odisea* 2, 26-29. Trad. de C. García Gual.

269. Homero, *Odisea* 2, 208-224. Trad. de C. García Gual.

270. Raaflaub (1989) 16.

271. Carlier (2005) 148-152.

272. La relación entre los Pisitrátidas y los Alcmeónidas era compleja y contenía momentos de cooperación y de confrontación: el matrimonio de Pisístrato con la hija de Megacles terminó en una ruptura. Con el consentimiento de los Pisistrátidas, Clís-

tenes accedió al arcontado (525/4 a. C.). Más tarde, los Alcmeónidas se exiliaron y desde allí actuaron contra los Pisistrátidas.

273. Heródoto 5, 62-65.

274. Tucídides 6, 53, 3; 6, 59, 4.

275. Tucídides 1, 18 s.

276. Bernhardt (1987) 257-289.

277. Tucídides 4, 54.

278. Arisóteles, *Constitución de los atenienses* 18.

279. Véase Heródoto 1, 61.

280. Se ha mantenido una tradición que representa a Hiparco como amigo de las musas en el diálogo platónico de Hiparco. Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 18; Kolb (1977) 99-138.

281. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 17, 3.

282. Sobre la política familiar de los Pisistrátidas, véase Stahl (1987) 56-105.

283. Para una valoración crítica del capítulo 6, 54-59, véase Dover, en: Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides,* vol. IV, Oxford 1970, 317 ss. Sobre el trasfondo histórico, véase Schadewaldt (1929) 84 ss.

284. En ambos casos, los espartanos y los persas desempeñaron un papel decisivo. Tras su fuga, Hipias intentó primero conseguir ayuda de Esparta (Heródoto 5, 92). Cuando esto falló, se dirigió a los persas (Tucídides 6, 59, 4). Alcibíades fue acogido por los espartanos (Tucídides 6, 88, 10), y después colaboró con los persas (Tucídides 8, 45).

285. Tucídides 6, 54, 5.

286. Bleicken (1979) 157.

287. Heródoto 5, 91-94, 96; 6, 102, 107-109, 121.

288. A partir de los años 449/8 a. C. se puede observar una disminución del conflicto ateniense-persa; véase Meister (1982) 32 ss.

289. Sobre la antítesis libertad-tiranía en la política ateniense, véase Raaflaub (1985) 258 ss.

290. Hautumm (1987) 131-135; Alscher (1961) 202-219; Fuchs (1983) 337-341; Richter (1984) 124-127.

291. Sobre el dominio ateniense, véase Schuller (1978). Sobre la valoración de la hegemonía ateniense en la opinión pública griega, véase Lévy (1976) 73 s.

292. Aristófanes, *Avispas* 415 ss.; 464, 488, 495, 498, 502. Acerca del fondo histórico y sociológico, véase Ehrenberg (1968) 343 ss.

293. La propaganda antitiránica se podía manejar de manera flexible: como reproche democrático contra los anhelos de poder de los aristócratas o como recriminación de éstos contra las pretensiones de poder de los líderes del grupo democrático, véase Cerri (1982) 142 ss.

294. Lévy comenta de manera acertada (1976) 140: «Il est significatif à cet égard que la peur de la tyrannie se soit cristallisée non autour d'un tribun populaire, mais

autour d'un jeune aristocrate "moderniste" comme Alcibiade».

295. Alejandro tuvo la suerte de que los persas no se aprovecharan de su inferioridad marítima al iniciarse la guerra. La muerte inesperada de Memnón, su adversario más importante en la primera fase de la campaña, libró a Alejandro de una guerra en Occidente casi imposible de ganar, véase Flavio Josefo, *Guerra Judaica* 5, 460 s.

296. Heuss (1977) 37 s.

297. Arriano 2, 18, 1; Plutarco, *Alejandro*, 17, 4; 24, 5-10.

298. Sobre las relaciones de Alejandro con Zeus/Amón, Heracles y Dioniso, véase Heuss (1954) 69 ss.; Blázquez (2000) 99-152. Sobre la dimensión mítica de las acciones de Alejandro, véase Gehrke (2004) 69 ss. En particular, las acuñaciones de monedas de Alejandro vinculaban al padre de los dioses Zeus con los motivos de Heracles; véase Price (1991) 5, 78, 93, 2995, 3620, 3964.

299. Andreotti (1957) 125.

300. Müller (2003) 173 ss.

301. Andreotti (1957) 131 ss.

302. Briant (1996) 177 ss.

303. Sobre la política religiosa del Imperio aqueménida, véase Heuss (1981) 278 ss.

304. Heuss (1977) 42 s.

305. Plutarco, *Alejandro* 29, 1-6.

306. El balance de Arriano 7, 30, 2 es sintomático: «Es más, creo que un hombre así, sin par en el linaje humano, no ha podido nacer sin alguna intervención divina». Trad. de A. Guzmán Guerra.

307. La referencia al lado oscuro de Alejandro, que en ocasiones fue enfatizado por Badian o Will más de lo debido, se descuida en la mayoría de los retratos actuales de Alejandro, que transmiten un perfil demasiado armonioso de su personalidad; véase Hammond (2004) 281-286; Wiemer (2005) 171-185.

308. ¿Se puede, como hace Lauffer (2005) 204, ver el comportamiento de Alejandro tras la muerte de Hefestión como prueba de su humanidad? Es bien sabido que Alejandro lloró excesivamente por su amigo fallecido, pero al mismo tiempo hizo matar al médico que lo atendía para calmar su dolor; véase Müller (2003) 228-231.

309. Cicerón, *Filípicas* 5, 48: «Alejandro de Macedonia, que desde su infancia había comenzado a realizar grandes hazañas, ¿acaso no murió a los treinta y tres años, es decir, diez años antes de la edad permitida por nuestras leyes para ser cónsul? De lo que puede deducirse que el valor avanza más rápido que la edad». Trad. de M. J. Muñoz Jiménez.

310. Sobre el trasfondo de la monarquía universal de Alejandro, véase Andreotti (1957) 120 ss.

311. Sobre de la visita de Augusto a la tumba de Alejandro en Alejandría dice Suetonio, *Augusto* 18, 1: «Por la misma época se hizo mostrar, sacándolo del sepulcro, el sarcófago y el cuerpo de Alejandro Magno, y le rindió homenaje colocando sobre él una corona de oro y regándolo de flores; pero cuando le preguntaron si quería tam-

bién ver la sepultura de los Ptolomeos, respondió que él había querido ver a un rey, no cadáveres». Trad. de R. M. Agudo Cubas.

312. A partir del año 330 a. C., los hijos de la nobleza macedonia sirvieron como pajes en la corte de Alejandro. De este modo, el rey controlaba el comportamiento de sus parientes y al mismo tiempo establecía una estrecha relación con las futuras élites de su Imperio; véase Hammond (2004) 171.

313. Esta legendaria frase proviene del discurso pronunciado por Kennedy en su investidura como presidente de Estados Unidos en 1961.

314. Livio 3, 26, 5 s.

315. Livio 3, 29, 7.

316. Livio 22, 7, 6-9, 6.

317. Polibio 3, 87; Livio 22, 8, 6 s.

318. Livio 22, 11, 12.

319. Las exigencias poco razonables que hacían a la población rural se muestran en un edicto de Quinto Fabio Máximo, transmitido por Livio 22, 11, 4, en el que se dice: «Los que viven en ciudades sin pavimentar y en pueblos con mercados deben trasladarse a lugares seguros. Todos deberían abandonar las aldeas de la zona por la que pasará Aníbal. Pero antes deberían incendiar sus casas y destruir los cultivos, para que no quede el menor suministro».

320. Polibio 3, 93-95; Livio 22, 16-18; Cornelio Nepote, *Aníbal* 5, 2; Plutarco, *Fabio Máximo* 6, 3-7, 2; Schmitt (1991) 176-180.

321. Livio 30, 26, 9 reconoce positivamente las medidas de Quinto Fabio Máximo. Su sentencia final consiste en que se le debiera el rescate de Roma a Fabio Máximo; véase Beck (2000) 79-91.

322. Sobre la primitiva historia de Roma, véase Kolb (1995) 27-48; Ungern-Sternberg (2000) 37-47.

323. Justino 18, 4, 5, 6.

324. Alvar, González Wagner (1985) 79-95; Acquaro (1987) 9-21; Lancel (1992) 35-38.

325. Clauss (2010) 54 ss.

326. Véase capítulo II 2.4.

327. Warmington (1979) 20-26.

328. Niemeyer (1989) 20 ss.; Ameling (1993) 238-250.

329. Sobre la cronología de la fundación de Cartago, véase Niemeyer (1989) 24 ss.

330. Lancel (1992) 44 ss.

331. Véase capítulo I 9.2.

332. Schmitt (1991) 9-46; Seibert (1993) 195-213; Lancel (1998) 125-137; Christ (2003) 63-68.

333. Polibio 3, 47-56; Meister (1999) 41-49.

334. Livio 21, 31-38; Cornelio Nepote, *Aníbal* 3, 4; Silio Itálico 3, 447 ss.; Apiano, *Aníbal* 4; Amiano 15, 10, 10; Zonaras 7, 23.

335. Polibio 3, 48. Una apreciación detallada de la travesía de los Alpes en Seibert (1993) 195-200 que se desvía de la *opinio comunis* en lo que respecta a las rutas (Durance-Col de Mont Genèvre o Isère-Cl. Saint Bernard) y a la división del ejército (dos divisiones marchando por separado). Véase también Lancel (1998) 125-137.

336. Según la inscripción de Lacinio, Aníbal tenía 20.000 soldados de infantería y 6.000 jinetes cuando llegó a Italia; Polibio 3, 56.

337. La afluencia de celtas en el ejército de Aníbal fue impedida inicialmente por Publio Cornelio Escipión (Polibio 3, 60). Solo después de la batalla del Ticino Aníbal recibió la esperada ayuda celta en forma de tropas auxiliares y comida (Polibio 3, 68).

338. Sobre el potencial bélico romano, véase Polibio 3, 107, 9; Livio 22, 36, 1 s.

339. Sobre la batalla de Cannas, véase Polibio 3, 107-117; Livio 22, 44-50; Le Bohec (1996) 189-193.

340. Le Bohec (1996) 189-193; Christ (2003) 90 ss.; Barceló (2017) 137-156.

341. Polibio 3, 117, 4; Livio 22, 49, 15.

342. Livio 22, 51, 4.

343. Seibert (1993) 198-201, 484.

344. Por ejemplo: Livio, 22, 44-61; Hoyos (2003) 120 s.

345. Polibio 3, 117.

346. Barceló (2017) 168-171.

347. Livio 22, 61, 10-13.

348. Livio 22, 58-61. Seibert (1993) 485 subraya con razón que Aníbal cometió un error de cálculo al esperar que los romanos estuvieran listos para concluir la paz después de Cannas. Esta perspectiva es demasiado unilateral. Aunque este punto de vista es correcto, solo puede ser entendido sobre la base de nuestro conocimiento de los acontecimientos posteriores.

349. Rüpke (1990) 246 ss. señala la dimensión religiosa de la guerra en el pensamiento romano. Solo contaba la victoria, porque estaba en acuerdo con la voluntad divina. Los reveses y las derrotas tenían que ser superados ya que no había lugar para ellos dentro de la concepción político-religiosa de la guerra.

350. La palabra clave «resistencia numantina» describe en el uso hispanohablante la voluntad incondicional de resistir como un lema de perseverancia. Una expresión similar, que también se refiere a un hecho histórico concreto, sería «quemar las naves» en alusión al acto de desesperación de Hernán Cortés antes de su lucha contra Moctezuma.

351. Junto a la aniquilación de Cartago (146 a. C.) y de Numancia (133 a. C.), también se podría mencionar la destrucción de Corinto (146 a. C.).

352. Apiano, *Sobre Iberia* 76.

353. Apiano, *Sobre Iberia* 76 ss.

354. Roldán Hervás, Wulff Alonso (2001) 166-169.

355. Apiano, *Sobre Iberia* 80.

356. Apiano, *Sobre Iberia* 83.

357. Roldán Hervás, Wulff Alonso (2001) 169 s.

358. Apiano, *Sobre Iberia* 84.

359. Pina Polo (2001).

360. Floro 1, 34, 8.

361. Acerca de las operaciones de Escipión en Numancia véase Apiano, *Sobre Iberia* 90-98.

362. Roldán Hervás, Wulff Alonso (2001) 170-174.

363. Pina Polo (1997).

364. Floro 1, 34, 8.

365. Trad. de R. Bach Pellicer.

366. Una visión general concisa sobre la creación de imperio universal aqueménida se encuentra en Heuss (1981) 227-291; Wiemer (2005) 47-57; Briant (1996) 41 ss.; Wiesehöfer (1998) 25-149.

367. Sobre los capítulos persas de Heródoto véase Sancisi-Weerdenburg (1994) 39-55.

368. Aristóteles, *Política* 7, 1327 b, 22-33; Hall (1989) 164 s. Acerca del tópico del despotismo persa como contrapunto al gobierno griego según las leyes, véase Müller (2003) 22 ss.

369. Heródoto 3, 80-88.

370. Heródoto 3, 85, 1- 88,1. Trad. de C. Schrader.

371. Ryffel (1973) 24.

372. Heródoto 7, 102, 1-3; 104, 4-5.

373. Ghirshman (1964) 147-223; Luschey (1983) 191-206.

374. Moortgat (1985) Tabla 1; 4 y 16 (Hammurabi); 24 (Melis Chipak II); 49, 53 (Asurnasirpal II).

375. Esquilo, *Los persas*, 181 ss.

376. Esquilo, *Los persas* 211 s.

377. Esquilo, *Los persas* 241 s.

378. Esquilo, *Los persas* 353 s.

379. Como informa Plutarco, *Pericles* 14, Pericles propuso a los atenienses construir edificios públicos a expensas propias si permitían que su nombre fuera puesto en ellos. Los atenienses rechazaron esta propuesta porque no querían que la búsqueda individual de la fama disminuyera el rendimiento general de la ciudadanía.

380. Livio 21, 4, 5-9. Trad. de J. A. Villar Vidal.

381. Livio 23, 5, 11; Seibert (1993) 531-533.

382. Livio 23, 5, 11 ss. Trad. de J. A. Villar Vidal. Sobre el reproche de los romanos por la crueldad de Aníbal, véase Seibert (1993) 531 ss.

383. Livio 22, 61, 14 s. Trad. de J. A. Villar Vidal.

384. Polibio 3, 112; Livio 22, 54, 7; Apiano, *Aníbal* 27; Zonaras 9, 2, 2.

385. Livio 22, 57, 6. Las víctimas fueron dos celtas (un hombre y una mujer) y dos griegos (también hombre y mujer), quienes fueron enterrados vivos en el *Forum Boiarum*. No fue la primera ni la última vez que se ofrecieron sacrificios humanos en Roma; véase Rosenberger (1998) 137-139.

386. César, *Guerra de las Galias* 1, 30, 10; Meister (1999) 250-266.

387. Ausbüttel (2007) 14.

388. César, *Guerra de las Galias* 1, 30, 12-15.

389. Szidat (1970) 39.

390. César, *Guerra de las Galias* 1, 35, 6-7.

391. César, *Guerra de las Galias* 1, 38, 1 s.

392. Timpe (1992) 453.

393. César, *Guerra de las Galias* 4, 3, 3.

394. Barceló (1981) 105-108.

395. Amiano 27, 6, 12.

396. Sobre la presión ejercida por los godos en las fronteras imperiales, véase Sanz Serrano (2009) 52 ss.

397. Rosen (1982) 115-117.

398. Barceló (1981) 40-42.

399. Amiano 17, 10, 10.

400. Amiano 17, 10, 8.

401. Barceló (1981) 68-70.

402. La exterminación de los limigantes estuvo motivada también por motivos estratégicos al haberse establecido en un espacio considerado neurálgico para la seguridad del Imperio, véase Barceló (1992) 422-430.

403. Amiano 27, 5-10.

404. Heather (2007) 96-100.

405. Amiano 27, 5, 7-9. Sobre la tensa situación en el norte del Danubio antes de la batalla de Adrianópolis, véase Meier (2020) 148-156.

406. Sanz Serrano (2009) 103-111. Sobre la batalla de Adrianópolis, véase capítulo V 2. 4.

407. Amiano 31, 4, 11.

408. En este contexto se insertan las infructuosas medidas de Teodosio dirigidas a restablecer la autoridad del Imperio en los territorios tracios inundados por contingentes godos.

409. Amiano 31, 5, 10-17.

410. Barceló (2004) 189.

411. Acerca del impacto de las invasiones bárbaras, véase Meier (2020) 171-190.

412. La acogida de poblaciones foráneas se producía normalmente tras una expedición militar que culminaba con la esclavitud o el asentamiento de los derrotados, que se convertían en colonos adscritos al cultivo de las zonas yermas, cerca o lejos de las

fronteras, según dictara la coyuntura del momento. La entrada en el Imperio se regulaba por lo general mediante un tratado (*foedus*) concluido después de la rendición (*deditio*), hecho que determinaba el estatus jurídico, político, económico y social de los bárbaros admitidos en suelo imperial. Querer hablar de integración en este contexto sería un eufemismo.

413. Temistio*, Oración* 16, 210 b-c.

414. Amiano 25, 7, 9-13.

415. Leppin (2003) 38 ss.

CAPÍTULO III

CULTO Y REDENCIÓN

A continuación nos centraremos en tres aspectos estrechamente relacionados entre sí que giran en torno a la comprensión de la religión como epicentro de las sociedades antiguas, procurando registrar las analogías y diferencias existentes entre ellas. La importancia del tema reside en el hecho de que las comunidades de culto más relevantes del mundo actual (judaísmo, cristianismo e islam) tienen sus raíces en la Antigüedad, y por tanto difícilmente pueden entenderse sin el conocimiento de sus elementos cruciales, así como su génesis y posterior desarrollo.

En primer lugar, trataremos de dilucidar los fundamentos del culto griego y su carácter modélico para los sistemas religiosos posteriores. Al mismo tiempo, se seleccionarán determinados ejemplos para investigar la incidencia de la religión, tanto en los sistemas políticos como en la vida cotidiana de las sociedades antiguas, poniendo así de relieve algunos de sus momentos más conflictivos, como el episodio de Pitea, el escándalo de los Hermocópidas o el juicio de Sócrates. De esta manera será posible evaluar la tensa relación existente entre la adhesión a las normas religiosas y los anhelos de aquellos individuos que se resistían a aceptarlas.

Utilizaremos un enfoque parecido para acercarnos a la esfera religiosa romana, examinando con detalle las características básicas de su praxis y su normativa religiosa, así como sus niveles de integración y tolerancia. En este contexto se prestará especial atención a la irrupción del cristianismo en el paisaje politeísta del mundo antiguo, observando la esencia de su doctrina, su organigrama institucional y su consolidación como comunidad de cul-

to reconocida. Se analizarán también los conflictos resultantes del auge del cristianismo y su relación con un Estado básicamente pagano, que a partir del siglo IV se sumergirá en una fase de progresiva cristianización. Una consideración aparte merece la instrumentalización de la esfera celestial por parte de ambiciosos individuos ávidos de poder, ya que el uso de determinadas divinidades como estrategia para justificar sus acciones revela tanto la persistencia de la fuerza de atracción de ciertos cultos (sean estos paganos o cristianos) así como los límites de la capacidad resolutiva de la religión en la Antigüedad.

Finalmente, el último bloque pone en su punto de mira las crisis que se desatan periódicamente en el área cultual, así como la confrontación entre el Estado y partes de la sociedad romana con respecto a su relación con aquellos que profesan la fe cristiana en el contexto de la incipiente expansión y difusión de la nueva doctrina durante los tres primeros siglos de nuestra era. Se intentarán dar respuestas a varias cuestiones clave que surgen al tratar esta clase de cometidos. ¿Bajo qué condiciones sociorreligiosas se desarrolla el concepto de ortodoxia? ¿Cuáles son las razones que conducen a la extensión de corrientes fundamentalistas en las religiones antiguas? ¿Qué elementos básicos derivados del trasfondo religioso originado en el mundo antiguo persisten hasta hoy en las relaciones entre la Iglesia y el Estado? ¿Cómo se puede definir la función político-religiosa que adoptan los emperadores en la fase final del Imperio romano, que, habiendo sido venerados durante siglos como dioses, pasarán a lo largo de los siglos IV y V a convertirse en adeptos de la doctrina cristiana?

1. Creación del Olimpo

Cuando el mundo bello regíais aún,
Y hacia la alegría, sin sombra de esfuerzo
dichosas estirpes guiabais aún,
seres del país de la fábula bellos,

¡Ay!, cuando brillaba nuestro oficio aún, el del regocijo,
qué distinto entonces todo, qué distinto era,
cuando las coronas ornaban tus templos,
¡Venus de Amatunte!

Friedrich Schiller, *Los dioses de Grecia*

La conexión mitológica entre dioses y humanos destaca en las obras homéricas sobre todo en los párrafos donde se diseñan genealogías o se hacen visibles las relaciones y dependencias entre los protagonistas mortales e inmortales de las epopeyas transcritas. Estas interacciones no solo determinan el progreso de la trama, sino que también marcan los baremos de proximidad o distancia que existen entre ambas esferas, que, a pesar de estar claramente diferenciadas, siempre permanecen estrechamente entrelazadas. Observamos aquí una consciente evocación de familiaridad entre mortales e inmortales, que se perpetuará a lo largo de los siglos siguientes. El recurso al parentesco de los poderosos con lo divino sirve, ante todo, para legitimar su posición social.

Además, los hombres y los dioses aparecen retratados de manera similar. A pesar de configurar dos mundos paralelos, los puntos de conexión y las analogías que persisten entre ambos constituyen una evidencia innegable. Un sinfín de deidades se desenvuelven en el mismo campo de acción y de la misma manera que los mortales. Los dioses aparecen frecuentemente cara a cara frente a los humanos, a quienes se parecen en el aspecto físico, así como en todo lo referente a las normas de comportamiento[416]. También existe un cúmulo de constantes antropológicas comunes, aplicables a ambos mundos por igual. A semejanza de los mortales, los dioses olímpicos actúan muchas veces como rehenes de sus pasiones y conducidos por sus instintos y ambiciones. Pero a pesar de su grandeza y potestad, sus acciones estaban sujetas a los ineludibles escrutinios del destino.

En ningún momento tenemos la impresión de que exista un abismo infranqueable entre la esfera divina y la humana. Tal es el motivo de que la puesta en escena de los dioses olímpicos apa-

rezca impregnada de una profunda dimensión humana, plena de sentimientos, de vanidades, de ansias de reconocimiento y de pasiones. Los aristócratas, especialmente, pretenden igualarse en su forma de pensar y en sus modos de actuar a los inmortales, como tan a menudo subrayan los cantos homéricos, que no escatiman epítetos divinos a los protagonistas de los poemas[417]. El Olimpo de cuño homérico se nos presenta como una residencia de seres inmortales, diseñada según los parámetros ajustados a los modelos que regían la sociedad aristocrática griega. Sus postulados éticos y sus normas de comportamiento se fundamentaban en un conjunto de valores, cuya vigencia abarcaba tanto al ámbito celestial como al terrenal.

Por otra parte, estos dos bloques antitéticos siempre permanecerán vinculados entre sí en su anhelo por obtener satisfacción a sus deseos y alcanzar un alto grado de perfección. No obstante, las relaciones entre las divinidades de las esferas olímpicas y los moradores del mundo terrenal son mucho más complejas[418]. Como todos los sistemas cultuales, la religión griega transmitía al mismo tiempo certezas y consuelo. Era capaz de englobar la existencia de los hombres —llena de penalidades y fatigas— en un sistema cósmico que satisfacía sus demandas más apremiantes otorgando sentido a sus vidas y seguridad: los dioses se revelan como compañeros del camino de la esperanza.

Para comprender los entresijos de la religión griega no deben subestimarse las aportaciones de las culturas prehelenas. Sabemos que en los pueblos del área egea ya predominaba el culto de la *Magna Mater*. Invasores guerreros de habla griega trajeron consigo una religión patriarcal, dominada por Zeus, que en los siglos siguientes logrará absorber las antiguas formas de culto. En las tablillas micénicas escritas en lineal B se encuentran ya los nombres del panteón griego clásico. Con todo, las numerosas deidades, su genealogía y su campo de acción solo son accesibles para nosotros con el comienzo de la escritura. A través de este medio

podemos percibir una tendencia a la permeabilidad y la unificación de las diversas competencias sobrenaturales. En este contexto, los poemas homéricos poseen un valor indiscutible como pioneros en este intento de sistematización. Las deidades (Afrodita, Apolo, Ares, Artemisa, Atenea, Hades, Hefesto, Hermes, Poseidón, etc.) se insertan en un panteón donde, a pesar de estar encabezado por Zeus, rige la igualdad. El antropomorfismo enraizado en el pensamiento griego intenta transmitir de manera plástica una suerte de matices biográficos tales como nacimiento, juventud, relaciones amorosas y carácter de cada personaje inmortal. Aunque los dioses no eran en absoluto perfectos, poseían determinados atributos que los diferenciaban de los seres humanos: inmortalidad, felicidad, omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia

Mientras Homero describe el Olimpo de los dioses como una eterna armonía, Hesíodo inaugura el mito de la creación del mundo inspirándose en la tradición oriental: Zeus, hijo de Crono, solo consigue su dominio tras duras luchas contra los titanes. Tras ser reconocido finalmente por los otros moradores del Olimpo como soberano, les asigna sus derechos y deberes. La inclinación de Hesíodo por la sistematización le llevó a ordenar de manera jerárquica y genealógica el incalculable número de divinidades veneradas. De este modo, Hesíodo se convierte en el primer teólogo griego. El historiador Heródoto matizó en el siglo V a. C. que Homero y Hesíodo fueron los que crearon en sus poemas una teogonía, dando a los dioses sus epítetos, precisando sus prerrogativas y competencias, y determinando su fisonomía[419]. Heródoto no se refería al culto a los dioses que los griegos profesaban en sus respectivas ciudades, sino al papel que éstos desempeñaban en la literatura épica y poética. Son Homero y Hesíodo quienes aúnan en sus escritos divergentes corrientes religiosas procedentes de una ancestral tradición y, sin adentrarse

en particularidades locales, otorgan a los dioses olímpicos una validez panhelénica.

Una breve mirada a la época clásica nos permite esclarecer cómo las divinidades olímpicas mantuvieron los rasgos característicos que les había asignado Homero, llegando con el tiempo a fusionarse ampliamente con el espíritu cívico de la *polis*. Esto sucede pese a que a partir del siglo VI a. C. surgiera una crítica racionalista por parte de los filósofos jonios, luego a instancias de la sofística y finalmente a través de Platón, que desechaba los mitos evocados en las obras de Homero y los poetas trágicos. Como en la práctica las celebraciones mitológicas mantenían tenazmente sus posiciones, la filosofía posplatónica se adscribía a una reinterpretación del mito como metáfora para propagar determinados enunciados éticos. En general, el advenimiento de la sofística socavó las prácticas convencionales de la religión tradicional. Sus modelos racionalistas de interpretar el mundo allanaron el camino para una crítica radical del sistema cultual vigente.

No se puede cerrar un apartado que trata sobre la religión griega sin referirse a los cultos mistéricos y a los oráculos. Entre los más famosos destacaban el de Deméter y Perséfone en Eleusis y los oráculos de Apolo en Dídima y en Delfos. A través de estas prácticas religiosas la divinidad entraba en contacto directo con los postulantes, por ejemplo, mediante recitados oraculares, que eran desvelados a petición de los interesados. Los sacerdotes también podían ocasionalmente influir en el devenir político, como demuestra el papel central desempeñado por el oráculo de Apolo en Delfos en el proceso de la expansión colonial griega.

2. Celo religioso

Pitea entra en Atenas

Heródoto nos ofrece en el relato de las gestas de Pisístrato un comentario muy revelador acerca de la estrecha relación entre la ambición personal y el anhelo religioso. Se trata de un episodio que a primera vista parece una sorprendente mascarada, pero que puede dar cuenta de la extraordinaria fuerza explosiva de la religiosidad popular y del estado de ánimo en la Atenas arcaica (siglo VI a. C.). El pasaje en cuestión dice lo siguiente:

> Pisístrato aceptó la propuesta, convino en las condiciones indicadas y, con vistas a su regreso, tramaron (Pisístrato y Megacles) un plan que, en realidad, yo encuentro de lo más burdo […]. En el demo de Peonia había una mujer, cuyo nombre era Pitea, de cuatro codos menos tres dedos de estatura y, además, agraciada. Ataviaron a la mujer en cuestión con una armadura completa de hoplita, la hicieron subir a un carro, le indicaron la actitud que debía adoptar para aparentar mayor majestuosidad y la condujeron a la ciudad, enviando por delante heraldos que, al llegar a Atenas, proclamaron lo que les había sido ordenado, diciendo así: «Atenienses, acoged con propicia disposición a Pisístrato, a quien la propia Atenea, honrándolo más que a hombre alguno, repatría a su acrópolis». Los heraldos, pues, difundían estas palabras por todas partes y, en seguida, llegó a los demos el rumor de que Atenea repatriaba a Pisístrato; y los de la ciudad, convencidos de que la mujer era la diosa en persona, adoraron a aquella mortal y aceptaron a Pisístrato[420].

En la peregrinación anual en honor a la Virgen del Rocío en Almonte (Huelva), durante la noche del lunes de Pentecostés, una inmensa multitud acompaña la procesión de la Blanca Paloma —así es como cariñosamente se llama a la figura de la Virgen María— con intención de acercarse a la imagen de culto y establecer un contacto personal con ella, tocándola y recortando así la distancia entre el venerante y el objeto de su adoración. Al querer realizar este empeño, cosa que entraña un cierto riesgo dado los empujones y zarandeos que hay asumir para conseguirlo, se desata una insólita mezcla de fuerza y pasión desbordante que altera las emociones de los presentes y provoca la histeria colectiva. Luego, al lograr el objetivo, los agraciados se muestran satisfechos de haber superado el proceso de aproximación a la imagen de la deidad sin mayores daños o lesiones. Quién haya presenciado o incluso participado en este increíble espectáculo,

esbozará una sonrisa de complicidad al leer el texto de Heródoto.

Al igual que la actual peregrinación al santuario de Almonte (la Romería de la Virgen del Rocío), el relato de Heródoto sobre la entrada de Pisístrato en Atenas —gracias a la ayuda de la joven Pitea travestida como la diosa— permite varias interpretaciones. En primer lugar, habla de la preferencia generalizada por el espectáculo y la teatralidad en la Atenas arcaica, un hecho que no sorprende particularmente en una ciudad que era considerada la cuna de las representaciones dramatúrgicas (originalmente creadas como eventos religiosos en honor a Dioniso). Una inclinación que estaba además estrechamente ligada a la exposición pública de escenas, imágenes y rituales de culto. Todos estos estímulos visuales tan potentes, escenificados de manera muy imaginativa y recubiertos con la pátina de la devoción religiosa, fueron tanto en el pasado como todavía continúan siéndolo en la actualidad capaces de generar en quienes los contemplan un fuerte impacto emocional. No obstante, la conmoción que desatan este tipo de rituales requiere una previa dosis de exaltación religiosa y agitación personal por parte de los destinatarios que se muestran abiertos a participar en estos eventos.

Tan solo en el marco de una fiebre religiosa, contagiosa y vibrante, la epifanía de una deidad fervorosamente venerada podía encontrar la recepción necesaria para desencadenar los efectos deseados. Hay bastantes indicios de que la actividad cultual en la Atenas de aquellos años estaba repleta de excentricidad psicológica y afán religioso. Friedrich Cornelius, un buen conocedor de la materia, apunta lo siguiente al respecto:

> En el Ática, la gente se enardecía como consecuencia de la propaganda religiosa. La religión extática de Dioniso y los misterios de Eleusis encontraron cada vez más adeptos, surgieron los predicadores órficos y el sacrilegio contra los seguidores de Cilón amedrentaba a la población debido al temor del castigo divino. Tal estado mental provocó en las masas el surgimiento de visiones y sugestiones, incluso en pueblos mucho más sobrios que los griegos[421].

En este contexto, la epifanía de Atenea-Pitea puesta en escena por Pisístrato muestra —más allá del nivel fenomenológico inherente a acontecimientos relacionados con el culto— no solo un caso particularmente flagrante de éxtasis religioso, sino también una estrecha vinculación entre el culto y el poder. Pitea-Atenea simboliza la inquebrantable esperanza humana en la vigencia de un poder sobrenatural en la vida social de una comunidad, mientras que Pisístrato (y Megacles, quien también participó en el plan) representa la no menos presente tentación de aprovechar la magia de lo sagrado para fines políticos, o, dicho en otras palabras, el profundo anhelo humano hacia la cercanía y apropiación de una determinada deidad.

No obstante, la referencia de Heródoto a la credulidad de los atenienses pertenece a un período posterior, marcado por la influencia racionalista en el sentimiento religioso ateniense de finales del siglo V a. C. Por lo tanto, hay que encajar la interpretación que Heródoto hace de este episodio en el marco de la ilustración ateniense en la era de Pericles. Disponemos de suficientes ejemplos que certifican que también en esta época la atmósfera religiosa podía estar tan agitada e histérica como en tiempos de Pisístrato (trataremos a continuación dos ejemplos, el caso de los Hermocópidas y el juicio de Sócrates). Por eso hay que ser precavido a la hora de evaluar de una manera demasiado secular el mundo de las emociones religiosas en una sociedad supuestamente ilustrada.

En cualquier caso, Heródoto, nuestro cronista, imaginó los orígenes de la religión griega de manera racional. Sus observaciones sobre la naturaleza y la función de los dioses, así como del propio culto, se entienden más bien como un enunciado programático de clara inspiración sofística:

> No obstante, el origen de cada dios —o si todos han existido desde siempre— y cuál era su fisonomía no lo han sabido hasta hace bien poco; hasta ayer mismo, por así decirlo. Pues creo que Hesíodo y Homero, dada la época en que vivieron, me han precedido en cuatrocientos años y no en más. Y ellos fueron los que crearon,

en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisonomía[422].

Las afirmaciones de Heródoto dan testimonio de una viva discusión en la Atenas de finales del siglo V a. C. acerca del lugar que ocupaban los dioses en la sociedad. En este debate, el papel de los sofistas se revelará como sumamente importante. Su interpretación racionalista del organigrama cultual, combinada con la declaración de que el hombre era la medida de todas las cosas, no solo limitó considerablemente el potencial y la inconmensurabilidad de la esfera sobrenatural, sino que también contribuyó a la relativización de los valores religiosos tradicionales. En su escrito *Sobre los dioses*, Protágoras redactó un manifiesto agnóstico en el que se cuestionaban el sentido y la relevancia de las deidades reconocidas. La crítica a la religión irá más lejos aún. Se manifestará con nítida claridad en el tratado de Sísifo, (cuya autoría es atribuida a Critias o a Eurípides), en el que se analiza el origen de las creencias en los dioses. En este texto, el establecimiento de los valores religiosos es visto como una astuta invención y al mismo tiempo como una necesidad política adecuada para contralar los sentimientos de las masas populares, y así, por medio del miedo supersticioso que produce todo lo sobrenatural, mantenerlas dependientes de las normas sociales establecidas[423].

Con el surgimiento del agnosticismo en la sofística se inició la reflexión sobre la incidencia de la religión en la política. La repercusión histórica de estas ideas será enorme, abarcando desde la Antigüedad a nuestros días. Veamos solo algunos ejemplos. El historiador Polibio de Megalópolis, cronista de la formación del Imperio romano y heredero del legado helenístico, se hace eco de este debate constatando que la religión popular no solo era una de las bases de la constitución romana, sino al mismo tiempo una de las claves de su éxito[424]. De forma parecida se pronunciarán Cicerón y otros muchos más, como Maquiavelo, que retomará siglos después, en plena época del Renacimiento, estas

ideas al aconsejar a los príncipes de su entorno que se atengan a la religión del pueblo, independientemente de su propio parecer. Federico II de Prusia propagará la religión como asignatura escolar en la esperanza de que los que participen de sus enseñanzas se abstengan de cometer delitos. El debate sobre el papel de la religión, que nunca se ha llegado a extinguir por completo, iba a tener un efecto especial en la era de la Ilustración, ya que redefinió las coordenadas de la relación entre la Iglesia y el Estado, posibilitando de esta manera la secularización de las sociedades modernas. No podemos poner punto final a este apartado sin mencionar el famoso *dictum* marxista que califica a la religión de «opio del pueblo» como punto final de una tradición secular cuyas raíces se remontan al pensamiento sofístico. En la sofística, base ideológica de la democracia ateniense, se establece por primera vez en el mundo occidental una nítida separación entre los ámbitos de la religión y la política.

Hermocópidas

En el verano del año 415 a. C., Atenas, desgarrada por la Guerra del Peloponeso, estaba decidida a cambiar el rumbo del conflicto mediante una audaz expedición a Siracusa. Sin embargo, poco antes de la salida de su flota el pánico se apoderó de los habitantes de la ciudad. Al despertar por la mañana, contemplaron con horror que casi todos los hermas habían sido mutilados, fruto de una acción perpetrada aprovechando la protección que ofrecía la noche[425]. El incidente golpeó a la ciudad como un fuerte mazazo, pues Atenas estaba a punto de embarcarse en una aventura militar extremadamente arriesgada de la que dependía su destino. Se había producido un sacrilegio religioso, ya que las estatuas en cuestión eran consideradas venerables imágenes sagradas que irradiaban un respeto reverencial. ¿Fue un acto espontáneo de violencia tramado por una pandilla de jóvenes in-

conscientes, o una provocación intencionada? Ante semejante sacrilegio, ¿cómo podía la ciudadanía albergar esperanzas en el éxito de su decisiva empresa marítima? ¿No había fracasado ya antes de empezar?

Tucídides, la fuente más cercana a los acontecimientos, describe las discusiones acerca del caso de los Hermocópidas más en términos de pugna por el poder político que como un escándalo religioso. En su opinión, el delicado asunto se había exagerado demasiado, y se abusó de él como pretexto para desterrar a Alcibíades y sus seguidores de la vida pública de Atenas[426]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Tucídides, en general, habla poco en su obra histórica sobre las fuerzas sobrenaturales. Se centra más bien en las motivaciones políticas que mueven a los gobernantes para conseguir sus objetivos. Además, estaba plenamente convencido de la capacidad de Alcibíades y consideró un error grave someter a este estadista y eficaz líder militar a una investigación judicial en una situación tan extremadamente crítica para Atenas. Pero Tucídides representaba solo aquella parte de la ciudadanía bajo la influencia de la ilustración sofística, que, sin embargo, no englobaba en su seno a la mayoría ciudadana, como demostrará el posterior transcurso de los sucesos.

Los atenienses pronto comenzaron a especular sobre quiénes podían haber sido los artífices del escándalo. Las sospechas se centraban sobre todo en aquellos que, de alguna manera, ya sea por extravagancia o inconformismo, no correspondían al modelo de comportamiento que imponía la sociedad. Pero el termómetro de la agitación religiosa aumentó considerablemente cuando durante el transcurso de las investigaciones salieron a la luz nuevas irregularidades en el cumplimiento del culto. Al incentivarse la posibilidad de testificar contra quienes supuestamente habían cometido tales atentados se generó un aluvión de acusaciones. Se ofreció una alta recompensa por las cabezas de quienes se pensaba que habían ultrajado a los dioses y a la propia

ciudad. Incluso los esclavos y los metecos fueron obligados a declarar. Además, se produjo otro escándalo: al parecer los misterios de Eleusis habían sido escenificados como una farsa en ciertos domicilios privados. Esta noticia, divulgada velozmente, agravó el ambiente de sospechas e irritación generalizada de forma particular[427]. Se rumoreaba que también Alcibíades, el comandante de la proyectada expedición y conocido por su modo de vida libertino, estaba implicado en esta escandalosa burla de las prácticas tradicionales de culto[428]. Pero también otros miembros de la alta sociedad se convirtieron en el blanco de este tipo de denuncias que pendían sobre ellos como una letal amenaza.

En vista de la tensa situación política, la presunta implicación de Alcibíades en las prácticas sacrílegas fue percibida no solo como un mal augurio para la inminente empresa militar, sino también como un ataque frontal contra el gobierno democrático. Y como siempre ocurría en estos casos, el miedo a una conspiración oligárquica para restablecer la tiranía se cernía como una espada de Damocles sobre una ciudadanía profundamente insegura. La escalada de la tensión que provocó todo este asunto se hizo particularmente latente debido a que Alcibíades, sobre el que descansaban las esperanzas de éxito de la expedición siciliana, se situaba cada vez más en el centro de las acusaciones. En vista de la gran popularidad que el carismático personaje disfrutaba entre los tripulantes de la flota ateniense, nadie se atrevió inicialmente a emprender medidas judiciales contra él. Aunque se demandó una aclaración inmediata de tan graves acusaciones, los atenienses prefirieron esperar para no poner en peligro el desarrollo de la expedición siciliana, por lo que la investigación del incidente se aplazó hasta el final de la campaña[429].

Con Alcibíades a la cabeza, la flota partió hacia el lejano oeste y puso rumbo a Sicilia. Pero en la ciudad prosiguió el ambiente cargado de sospechas e inquietudes, especialmente desde que las acusaciones contra el ausente comandante de la flota ya no pu-

dieron seguir siendo silenciadas. Los adversarios políticos de Alcibíades finalmente se impusieron, y se decidió que el *Salamina* —el buque insignia de la armada ateniense— zarpara en busca de Alcibíades para traerlo de vuelta a Atenas, donde debía justificarse ante los tribunales por el atentado de los Hermocópidas. Éste, sin embargo, evadió la inminente condena huyendo a Esparta. En Atenas, Alcibíades y sus compañeros fueron sentenciados a muerte. No obstante, la expedición a Siracusa continuó y concluyó, como es bien sabido, con un fracaso sin precedentes en la historia militar de Atenas.

El juicio de Sócrates

> *Le (a Sócrates) acusaron sus adversarios en el juicio de que no creía en los dioses que reconocía la ciudad, sino que trataba de introducir nuevas divinidades y corrompía a la juventud.*
>
> Jenofonte, *Apología de Sócrates*

Fue la mayoría conservadora ateniense la que había impuesto el cese de Alcibíades como comandante de la flota. Pocos años después, Sócrates se convertiría en el blanco de un tipo de recelo similar, de connotación religiosa, que siempre desempeñaba un papel importante en la política ateniense, tal y como demuestra la acusación presentada contra Alcibíades. No fue un caso aislado, ya que algunos representantes destacados de la esfera cultural, como Fidias, Anaxágoras o Aspasia, compartieron también un destino similar[430].

Al parecer, este tipo de crisis repentinas no solo creaban tensiones en los entresijos políticos de la comunidad ateniense, sino que también contribuían a exaltar a la población mediante la utilización del fervor religioso frente a lo que se consideraban comportamientos sociales desviados. Estas agitaciones culminaron en una serie de procesos iniciados contra aquellos que caían bajo sospecha de sostener posicionamientos agnósticos. En el mismo

año de la muerte de Sócrates (399 a. C.), el estadista ateniense Andócides se enfrentó a las siguientes acusaciones:

> Este hombre vistió las ropas, imitó los ritos sagrados y se los reveló a los no iniciados; y a los dioses, en quienes nosotros creemos y a quienes con nuestro servicio y con pureza sacrificamos y suplicamos, a estos los mutiló. [...] ¿Quién tiene que soportar esto? ¿Qué amigo, qué pariente, qué ciudadano debe incurrir abiertamente en la ira de los dioses por hacerle a este ocultamente un favor? Debéis, pues, considerar que, al vengaros ahora y libraros de Andócides, estáis limpiando a la ciudad, estáis conjurando y expulsando a un *pharmakós,* os estáis librando de un sacrílego —porque este es todo eso en uno solo—[431].

También el ciudadano ateniense Sócrates (470-399 a. C.) tuvo que hacer frente a cargos similares, como ejemplifica la denuncia transmitida por Jenofonte (véase la cita inicial de este apartado). No hay duda de que Sócrates era una personalidad controvertida e inusual. Se le consideraba extremadamente agudo y mordaz; un hombre testarudo que destacaba por su inconformismo y su extraordinaria perspicacia. Aunque sus compatriotas lo tenían por una persona muy inteligente y original en sus planteamientos, también se había ganado la reputación de ser un ciudadano extravagante, entrometido y provocador.

Al igual que Jesús de Nazaret, Sócrates no dejó nada escrito para la posteridad. Fueron sus discípulos Jenofonte y sobre todo Platón los que nos acercan a su personalidad y a sus enseñanzas. Afortunadamente, a través de los escritos de sus discípulos podemos reconstruir una parte de la arquitectura intelectual sobre la que se basaba su pensamiento filosófico, dotado de una implacable capacidad dialéctica y rigidez intelectual. Con el fin de realizar una revisión crítica del modelo de conocimiento aceptado mayoritariamente, Sócrates sometió a juicio el canon de la sabiduría convencional, formulándole una serie de preguntas que, a menudo con fondo irónico, mostraban su agudo intelecto y su lógica inexorable. A su manera de ver, sus insistentes cuestionamientos eran el vehículo adecuado para transitar por el camino correcto hacia el verdadero conocimiento de los temas más cruciales de la existencia humana. Sócrates estaba convencido de

que las acciones correctas debían proceder de reflexiones lógicas impecables. Solo así sería posible iluminar al individuo, emancipándolo de sus limitaciones y haciéndolo más libre e independiente.

Sin embargo, este modo de proceder suponía un riesgo, ya que el cuestionamiento sistemático del sistema social y político establecido ponía inevitablemente a prueba el poder, los privilegios y las tradiciones de sus valedores. Fue por eso por lo que su forma de expresarse sobre los asuntos relacionados con el culto y su falta de respeto hacia las autoridades generaron una creciente hostilidad hacia él. En este contexto sus detractores lo acusaron de negar la existencia de los dioses de la *polis* y de corromper a la juventud, ya que sus actividades pedagógicas se dirigían sobre todo a los ciudadanos jóvenes.

Criticar las prácticas de los cultos tradicionales encerraba un grave peligro. En vista de la fiebre religiosa que reinaba periódicamente en Atenas, la actitud de Sócrates podía ser considerada como una deliberada provocación. Arropado de una cierta despreocupación, Sócrates no se daba o no quería darse cuenta que estaba pisando un terreno minado. Finalmente fue llevado ante los tribunales. Los demandantes, Meleto, Licón y Anito, le acusaron de impiedad y de violar el consenso ciudadano, lo que certifica que las normas de conducta social estaban inseparablemente vinculadas a las prácticas religiosas.

Posiblemente los denunciantes presentaron su demanda basándose en algún motivo concreto, pues es difícil pensar que actuaran llevados únicamente por el mero cumplimiento de la ley. Lamentablemente, no tenemos ninguna información que pruebe esta suposición. Tampoco se pueden descartar razones políticas de peso detrás de la acusación, ya que, en el momento del juicio, el gobierno de los Treinta Tiranos —nombre que recibió el dominio oligárquico— acababa de ser depuesto y el sistema democrático volvía a ser instaurado de nuevo. Pese a que Sócrates

siempre se había posicionado en contra de un gobierno despótico, algunos de sus discípulos más prominentes, como Alcibíades, Jenofonte o Critias, se mostraban muy críticos con la constitución democrática de Atenas. ¿Es posible que hubiera intención de hacer responsable al maestro por el comportamiento de sus alumnos?[432].

De la apología de Platón se desprende que Sócrates se defendió torpemente ante las acusaciones de ateísmo. Su comparecencia ante el tribunal estuvo plagada por un exceso de confianza respecto a su inocencia. Su discurso vaciló entre la ironía y la arrogancia, e incluso dejó entrever algunos de sus prejuicios. Tampoco apeló a la clemencia de los 501 miembros del jurado que habían sido elegidos mediante sorteo entre los ciudadanos atenienses para decidir su destino. Todos estos factores actuaron en su contra, por lo que no se ganó el favor del tribunal. Aunque logró refutar la mayoría de los cargos que se le presentaron, al final, 281 miembros del jurado terminaron declarándole culpable frente a los 220 ciudadanos que abogaron por su absolución, por lo que Sócrates finalmente fue condenado. La segunda fase del juicio estuvo destinada a determinar la sentencia. Como la mayoría de demandantes pedían la pena de muerte, se permitió una réplica por parte del acusado. En vez de rogar una sentencia más indulgente, Sócrates hizo hincapié en su integridad personal, recalcando su inocencia. También calificó el juicio y su veredicto como un notable error. Las consecuencias no se hicieron esperar, y se le sentenció a muerte. Platón nos transmite cuál fue la reacción de Sócrates ante la propuesta de Critón —un amigo que le persuadió para que huyera de la ciudad antes de que se ejecutara la sentencia—, mostrándose como un ciudadano dispuesto a aceptar su destino. Como es bien sabido, Sócrates se negó obstinadamente a aprovechar cualquier oportunidad para escapar de su cautiverio: murió bebiendo cicuta.

El destino de Sócrates siempre ha conmocionado a las generaciones posteriores, provocando un intenso debate en la historia intelectual europea desde la Antigüedad hasta nuestros días. Elegiremos a continuación algunas voces de entre las muchas opiniones que se han exteriorizado acerca del trágico final de Sócrates a fin de documentar un pequeño extracto de la controvertida recepción que tuvo este juicio, el más famoso de la historia tras el proceso de Jesús de Nazaret ante el tribunal romano presidido por Poncio Pilato[433].

En su obra *Poesía y verdad,* el prócer de la literatura clásica, Johann Wolfgang Goethe, juzga al pensador ateniense de manera altamente positiva, alabando su incomparable individualidad, su integridad intelectual y la grandeza de su alma, constatando:

> Sócrates era para mí un espléndido sabio, que probablemente podría ser comparado con Cristo tanto en la vida como en la muerte.

Jacob Burckhardt, respecto al juicio, pone de relieve la falta de libertad individual y el totalitarismo de una comunidad política que actuaba como una suerte de iglesia. Critica que la *polis* funcionara como un sistema religioso. Se refiere a su influencia en el ámbito cultual como «omnipotencia del Estado», lo que acarreaba consecuencias negativas para aquellos ciudadanos conscientes de su individualidad, como en el caso de Sócrates, ya que el colectivo se autorizaba a sí mismo a sancionar con dureza a quienes considerase oportuno. Burckhardt denuncia a la *polis* ateniense de usurpar funciones que estaban fuera de su competencia, tales como estigmatizar a determinados individuos por sus opiniones particulares[434]. Así, Sócrates pagó con el precio más alto posible su aspiración individual de libertad y su negativa a ceder frente a las imposiciones de su propia ciudad. También considera el proceso de Sócrates —que se instrumentalizó para sancionar la falta de celo religioso— como un pretexto para deshacerse de los disidentes, lo que abría la puerta a la arbitrariedad. Burckhardt ve en Sócrates el prototipo de ciudadano autó-

nomo que se defiende de manera apropiada frente a la fuerza intimidatoria de una sociedad alineada en esquemas autoritarios. Según él, Sócrates quedó atrapado involuntariamente en los entresijos de una maquinaría disciplinaria que reflejaba la intolerancia colectiva reinante, alcanzando al mismo tiempo un nivel de grandeza único a través de su sacrificio voluntario.

Friedrich Nietzsche, al contrario, interpreta la muerte de Sócrates como un acto deliberado de abandono personal por el que no debía hacerse en ningún caso responsable al Estado. Su pésima opinión sobre Sócrates se debe, entre otras cosas, al desprecio por su filosofía. A Nietzsche le disgustaba prácticamente todo lo relacionado con el filosofo ateniense. Su actitud frente al Estado y ante la vida, e incluso su apariencia exterior, fueron objeto de su acerba crítica. El éxito del novedoso y poco ortodoxo razonamiento dialéctico del que Sócrates hacía gala, se produjo, en opinión de Nietzsche, a costa del gusto exquisito del pensamiento tradicional y aristocrático (paradójicamente, Nietzsche también responsabiliza a Sócrates de que las masas hubieran decidido declinar ese espíritu aristocrático). Sin embargo, como demuestra Burckhardt, fue precisamente Sócrates quien, debido a su incorruptibilidad intelectual, se rebelaba a menudo contra la opinión mayoritaria. Para Nietzsche, Sócrates no fue más que una figura que se movía por instintos, sumamente mediocre y en ningún caso merecedora de consideración, que solo fue capaz de ejercer cierta fascinación en la posteridad debido a sus síntomas de decadencia. Su aplastante veredicto final reza: «Sócrates fue un malentendido»[435].

En la narrativa de Bertolt Brecht *La herida de Sócrates,* se le otorga al filósofo el papel de guerrero. El episodio ficticio presenta una parodia del legendario ateniense quien supuestamente iba a recibir una recompensa por ser considerado un hoplita ejemplar en la batalla de Delio. Sin embargo, Sócrates la rechazó por varias razones. Los pormenores de sus actividades militares

quedan plasmadas en un diálogo con Alcibíades, donde se aborda de forma sutil e irónica el problema de la valentía individual durante la guerra:

> Escucha, Alcibíades —dijo Sócrates enérgicamente y con una voz muy clara—, en este caso no se puede hablar de valentía. Tan pronto como comenzó la batalla, es decir, tan pronto como vi aparecer a los primeros persas, hui en la dirección correcta, a la retaguardia. Pero ahí me encontré en medio de un campo de cardos. Se me metió una espina en el pie y no pude seguir andando. Entonces golpeé a diestro y siniestro, como un hombre salvaje, y casi le di a algunos de los míos. Desesperado, grité algo acerca de otras divisiones para que los persas creyeran que había más divisiones además de la mía, lo cual fue una tontería, porque por supuesto ellos no entendían griego. Aunque, por otro lado, parece que también estaban bastante nerviosos y no podían soportar más los gritos tras todo lo que habían pasado durante su avance. Se detuvieron por un instante, y entonces vino nuestra caballería. Esto es todo[436].

3. Sobre las prácticas religiosas romanas

El historiador griego Polibio (segunda mitad del siglo II a. C.), excelente conocedor de Roma, nos habla sobre los valores religiosos en el contexto de una serie de reflexiones acerca de la arquitectura política y social del Estado:

> Pero la diferencia positiva mayor que tiene la constitución romana es, a mi juicio, la de las convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos ha sido objeto de mofa: me refiero a la religión. Entre los romanos este elemento está presente hasta tal punto y con tanto dramatismo, en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad, que es ya imposible ir más allá[437].

Una generación más tarde, el estadista e intelectual Cicerón contesta a la cuestión, sobre los motivos de la grandeza de Roma, razonando que lo que posibilitó su espectacular ascenso hasta la cima del mundo mediterráneo fue su *religio,* su apego y devoción a sus dioses, en concreto, la fidelidad hacia sus ancestrales cultos, practicados desde tiempos inmemorables[438].

En la mentalidad romana, religión y política aparecen entretejidas de manera inseparable: el panteón divino garantizaba la perduración y prosperidad del Estado. Existía la firme convic-

ción por parte de los ciudadanos romanos de que la conformidad de los dioses con el quehacer y las instituciones de su comunidad se manifestaba a través de los éxitos cosechados que culminarán en la construcción de un dominio universal. Su poderosa estructura política se les presentaba como un reflejo de su comunidad de culto. Por lo tanto, entendieron sus logros políticos sin precedentes como una justa recompensa a su manifiesta vocación y observancia religiosa *(pietas)*.

En un principio, una serie divinidades locales y regionales determinaban la vida religiosa de la ciudad. A través del contacto con el mundo exterior, se fueron introduciendo un creciente número de ritos foráneos en su esfera cultual. Su paulatina absorción en el culto oficial constituye un reflejo de la expansión iniciada en el siglo IV a. C., que aportó, a la vez, una constante ampliación del horizonte cultural, en tanto que se fomentaba la tolerancia hacia lo desconocido. En cualquier caso, la integración de cultos ajenos en las propias prácticas religiosas servía para cumplimentar consideraciones políticas, dejando de lado los deseos y anhelos privados. Pese a todo, la introducción de Apolo, la aclimatación de la minorasiática *Magna Mater* o la expansión de las religiones mistéricas helenístico-orientales —por nombrar solo unos ejemplos— marcaron determinadas fases del proceso de expansión. Sin embargo, el modo en que estos cultos fueron adoptados y el trato que se les ofreció no dejan de mostrar en buena medida las necesidades religiosas de los romanos.

En el eterno círculo del *do ut des* se puede observar una línea visible y otra oculta. Roma exportaba soldados, administradores provinciales, recaudadores de impuestos, comerciantes, así como aristócratas deseosos de aprender e instruirse, mientras que a su vez importaba esclavos, riquezas, modos de vida y filosofía griegas, técnica y ciencia helenísticas, y, en no menor medida, también cultos y religiones de todos los confines de su amplia zona de dominio. Es cierto que conocemos las implantaciones de un

cúmulo de deidades foráneas que fueron favorecidas de manera oficial por el Estado. Sin embargo, esto no significaba más que la punta visible del iceberg.

Las fases de configuración del panteón romano revelan los parámetros conceptuales del culto oficial. Pasarán siglos hasta que con la irrupción del cristianismo este proceso llegue a su fin. El fomento de determinados cultos estuvo siempre íntimamente ligado a las pretensiones de las familias senatoriales por afianzarse en la cima del Estado. Veamos algunos ejemplos: los Fabios favorecieron los augurios etruscos, los Escipiones el culto a *Magna Mater*, los Julios se identificaron con Venus, Augusto revivió aquellos rituales ancestrales que habían caído en el olvido. Bajo los Antoninos floreció Mitra, se introdujeron también divinidades orientales —Aureliano impulsó la adoración de Sol Invicto —, Diocleciano inauguró una nueva teocracia política basada en el culto de Júpiter y Hércules, y Constantino propició con la integración del dios cristiano, dado su afán de exclusividad, un cambio de paradigma. Esta visión panorámica de las diferentes alternativas certifica que la toma de posición de las familias dirigentes y de los regentes por una u otra opción cultual estaba siempre ligada a una determinada concepción política. Al describir esta incesante interacción, también hay que tener en cuenta la fuerte implicación personal de los protagonistas de la política en el engranaje religioso de la comunidad.

Magistrados y senadores ostentaban altas dignidades sacerdotales; posteriormente los emperadores ejercerán en su calidad de *pontifex maximus* la supervisión de los colegios religiosos más prestigiosos. Precisamente esta acumulación de sacerdocios en aquellos que estaban investidos de responsabilidades públicas, otorgó a las prácticas religiosas un extraordinario significado político. La consulta de los auspicios antes de acometer cualquier tarea oficial, los votos que se profesaban para alcanzar venturosamente determinados objetivos, la invocación de los dioses en

momentos de máximo peligro, especialmente antes de iniciar acciones militares, convertían a los dioses en garantes y corresponsables del éxito cosechado.

Tomemos nota de un episodio que ilustra la estrecha conexión entre las prácticas religiosas y la acción política: en el año 249 a. C., el cónsul romano Publio Claudio Pulcro, comandante de la flota que opera en aguas sicilianas, se prepara en las cercanías de Drépana para entrar en combate con la armada del almirante cartaginés Adérbal. A fin de cumplir con sus obligaciones religiosas antes de iniciar las hostilidades, el cónsul ordena administrar a los pollos sagrados la comida prescrita para obtener, después de su consumo, el esperado augurio favorable, que le motivara a acometer el desafío. Pero entonces sucede lo inesperado. Los animales se niegan a ingerir el alimento, lo que en sí mismo ya era un mal presagio que habría tenido que incitar al cónsul a abandonar su plan de combate. Pero no sucede tal cosa. Impaciente e irritado por las complicaciones surgidas, Publio Claudio Pulcro pasa por alto los reparos religiosos y pronuncia la funesta frase, aludiendo a los animales sagrados: «Echadlos al mar para que beban, ya que no quieren comer»[439]. Como cabe imaginar, el resultado de la batalla se muestra totalmente nefasto para la marina romana. Publio Claudio pierde más de cien embarcaciones. Miles de hombres sucumben durante la pelea. La batalla naval librada ante el puerto de Drépana representa para Roma una de las mayores catástrofes de la Primera Guerra Púnica, causada, según la opinión generalizada, por la impía actitud del almirante romano. A su regreso a Roma se le pedirán explicaciones no tanto por su incapacidad militar, sino más bien por el sacrilegio cometido, que según la opinión pública es el verdadero motivo de la aparatosa derrota. Lo que desde la perspectiva actual podría resultar grotesco, para los contemporáneos este tipo de augurios tenían un significado muy serio. Según la creencia romana, el éxito solo era posible de acuerdo a la voluntad di-

vina. Cada desviación significaba una reducción deliberada de las posibilidades de victoria.

A los ojos de Livio, también Aníbal estaba condenado al fracaso, pues veía en el enérgico general púnico la encarnación de la irreligiosidad[440]. Sin embargo, al examinar estos ejemplos, no se debe incurrir en el error de acusar a la religiosidad romana de cierto formalismo superficial. Esta etiqueta ocasional surge de un malentendido resultante de una mezcla entre la profesión de fe en la era moderna y el romanticismo noreuropeo, que enfatiza sobremanera la primacía de la experiencia religiosa subjetiva[441]. Los puntos de vista que reflejan semejante apreciación no valoran suficientemente la fuerte interacción existente entre realismo y exaltación que define las prácticas de la *religio romana*.

Es cierto que existían diversos grados de medida para determinar la relación entre el individuo y la religión. Lo que cada ciudadano hiciera o creyera en su esfera privada solo atañía al Estado en casos excepcionales, por ejemplo, si se veían afectadas las instituciones oficiales. En caso contrario, las autoridades no se inmiscuían en las prácticas cultuales de los ciudadanos. Esta dosis de privacidad dependía de la tradición cultual así como del carácter de la religión romana y de su idiosincrasia, que no se definía como una creencia en el sentido metafísico del término, sino más bien como la plataforma para la celebración adecuada de sus múltiples cultos y rituales. Los servicios religiosos que se escenificaban en el espacio público ocupaban un lugar preferente en la vida cotidiana. Desfiles, procesiones, sacrificios y rituales atraían a enormes muchedumbres. Junto a las emociones y afectos que se desataban en estas ocasiones, se usaba un lenguaje arcaizante capaz de evocar el aura de misterio, pero también sensaciones connotadas positivamente como armonía, gratitud, complacencia y esperanza.

Las numerosas divinidades ofrecían múltiples posibilidades de identificación, y fue precisamente esta manifiesta capacidad de

atracción lo que permitió fortalecer los sentimientos de identidad y protección. Por otra parte, la orientación politeísta facilitaba un alto grado de flexibilidad respecto a la conceptualización de las diferentes opciones cultuales. Por eso, el Estado se caracterizó por su actitud contemporizadora con los cultos foráneos. En caso de que se prohibiera el ejercicio de una religión o de una enseñanza mágicofilosófica, no se procedía de este modo porque fueran religiones extranjeras, sino porque se temía que generaran alteraciones del orden público[442].

Puesto que los romanos convivieron con un conglomerado de divinidades que en parte se complementaban entre sí y cubrían un abigarrado panóptico de funciones dispares, se mostraron receptivos frente a otros cultos, lo que no se puede confundir con nuestro concepto actual de tolerancia. El estado emocional reinante consideraba a los propios dioses como los más adecuados, lo que llevó a una mezcla de curiosidad y condescendencia al verse confrontados con cultos extranjeros. Las raíces de la liberalidad religiosa se ubican por una parte en la carencia de una casta sacerdotal, desligada de los dirigentes políticos, que hubiera podido constituirse en un baluarte de la observancia ortodoxa; y, por otra parte, en la esencia del panteón estatal, cuyas divinidades no transmitían ningún mensaje de salvación. La tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva) simbolizaba la cohesión del Estado. Divinidades como Apolo, Venus, Marte o Minerva reflejaban la encarnación de la iluminación e invencibilidad. Virtudes divinizadas o personificadas como Fortuna, Pietas, Felicitas o Concordia, enlazaban ideológicamente los sistemas de valores individuales con los anhelos públicos-colectivos. En este sentido se expresa Elio Aristides, en un pasaje que puede considerarse como la teogonía de la época antonina:

> Los dioses, contemplándolo todo desde arriba, en su benevolencia dirigen bien el Imperio junto con vosotros, y han confirmado vuestra posesión del mismo: Zeus, porque cuidáis bien de su bella obra, según se dice, la ecúmene; Hera, que es honrada porque los matrimonios tienen lugar bajo el imperio de la ley; Atenea y

Hefesto, por la estima en que son tenidas las artes; Dioniso y Deméter, puesto que sus frutos no son deshonrados; Poseidón, puesto que su mar está limpio de batallas navales y ha trocado las trirremes por navíos de carga. Los coros de Apolo, Ártemis y las Musas nunca dejan de ver a sus sirvientes en los teatros. Hermes no carece ni de juegos ni de embajadas y Afrodita no carece ni de simientes ni de gracias. ¿Cuándo hubo un momento más favorable, o cuándo las ciudades tuvieron una mayor porción de estas bendiciones? [...]. Helio, que todo lo observa no ha visto junto a vosotros ningún acto ni violento ni injusto, ni aquellas otras cosas que fueron frecuentes en los tiempos anteriores, de manera que con razón observa complacido vuestro Imperio[443].

Junto a las divinidades oficiales del Estado, las religiones mistéricas, que en su mayoría provenían de Oriente, desempeñaban un papel que no debe ser minusvalorado. Los misterios eleusinos, los misterios de Mitra, Isis o Cibeles se habían asegurado un puesto fijo en el sentimiento religioso de una parte de la población. Aunque sus prácticas eran exclusivistas y solo ofrecían consuelo y sostén a un pequeño grupo de adeptos, no existían incompatibilidades entre ellas y la observancia del culto tradicional. Como Géza Alföldy ha podido demostrar, la fuerza de atracción y la popularidad de los antiguos dioses romanos permanecieron inquebrantables precisamente en los siglos II y III, es decir, en la época de mayor expansión de las religiones orientales. En consecuencia, no se puede hablar de un alejamiento de la religión tradicional. Parece más acertado afirmar lo contrario: la flexibilidad y la capacidad integradora de la religión romana fueron capaces de occidentalizar una gran parte de los cultos orientales. Durante el siglo II, por ejemplo, el culto de Mitra que procedía de Persia se estableció en Roma[444], donde pudo ser integrado en la vida religiosa cotidiana sin mayores dificultades, superando así las fronteras regionales y desarrollando una validez universal. Debido a su enfoque politeísta, la religión romana poseía un repertorio considerable de opciones adecuadas para todos aquellos que buscaban un soporte divino para sus anhelos. También se distinguía por su capacidad de adaptación a nuevas situaciones, dado el intenso contacto entre las instituciones estatales y los colegios sacerdotales[445].

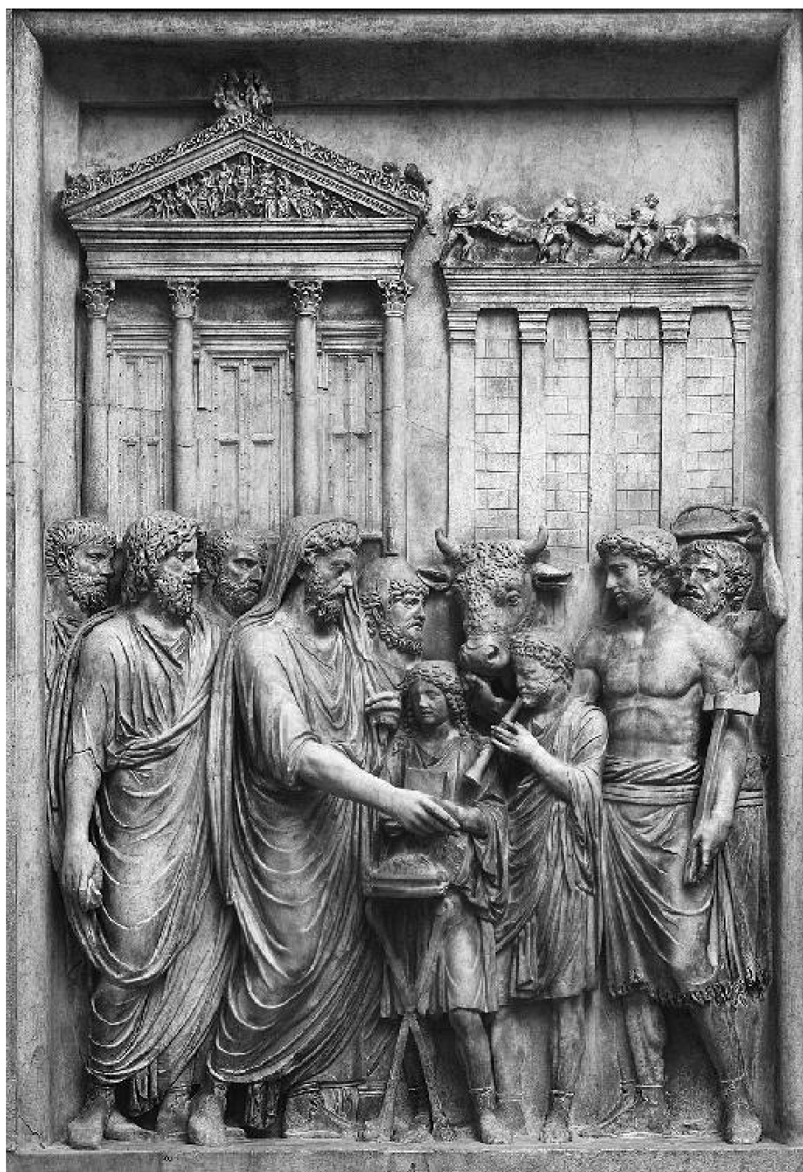
Caracterizada por el sincretismo y la permeabilidad frente a los diferentes universos religiosos, las prácticas del culto romano no impedían la coexistencia de diferentes comunidades religiosas dentro de un Imperio extremadamente heterogéneo, contribuyendo así a su estabilidad[446]. Sin embargo, esta tarea integradora no pudo evitar que en ocasiones germinaran actitudes intolerantes que afloraban cuando se temían ataques contra la seguridad del Estado o contra las normas éticas establecidas, lo que podía conllevar una desintegración de la coherencia social[447]. Esta actitud se pone de relieve con el advenimiento de nuevas corrientes religiosas como el maniqueísmo o el cristianismo.

No obstante, los representantes del Estado apenas se interesaron por las doctrinas de las comunidades religiosas marginales. Se preocupaban mucho más por la imagen pública de sus adeptos, considerada como un desafío a las veneradas tradiciones seculares. La idea de que el éxito de Roma provenía del apoyo divino permaneció siempre firmemente anclada en la conciencia colectiva. De hecho, este estado de ánimo ejercerá una notable influencia en la interpretación cristiana del mundo, como podemos observar claramente en las polémicas del Padre de la Iglesia Agustín en *La ciudad de Dios,* donde dedica una parte importante de la obra a refutar tales puntos de vista paganos[448].



6. Escena de culto mitraico. Relieve de Fiano Romano. París, Louvre.

Debido a que algunos cristianos rechazaban los sacrificios y se negaban a rendir homenaje a los dioses y al emperador, se convirtieron en sospechosos y de ser desleales al Imperio y a sus instituciones. Por lo tanto, se les podía acusar de conspiración y de menospreciar el orden social[449]. En este contexto un determinado culto podía ser clasificado como pernicioso en tanto que obligaba a sus seguidores a infligir las directrices establecidas por el sistema religioso tradicional, lo que les convertía en marginados sociales. Al mismo tiempo, la veneración a una deidad incompatible con el resto del panteón romano —como era el caso del cristianismo— provocó el inicio de un tenso enfrentamiento entre dos mundos religiosos antagónicos[450].



7. El emperador Marco Aurelio sacrificando ante el templo de Júpiter Capitolino (año 176). Detalle de un relieve de mármol del arco de Marco Aurelio. Altura de todo el relieve: 3,14 m; anchura: 2,10 m. Roma, Palazzo dei Conservatori.

Mientras que durante las dos primeras centurias de nuestra era las hostilidades hacia las minorías religiosas eran poco frecuentes (las autoridades solo intervenían cuando se producían denun-

cias), el rumbo de la política cambió a partir de mediados del siglo III. No resulta sorprendente que, durante siglos, el gobierno no viera ninguna razón para ocuparse de sectas religiosas como los maniqueos o los cristianos. A pesar de algunas excepciones locales, en general, su incidencia en el cuerpo social del Estado era demasiado insignificante como para ser tomados en cuenta. Pero como muestra la ocasional protesta de algunas autoridades, los cristianos podían convertirse en un factor perturbador en algunos ámbitos regionales. Al analizar las peripecias de esta tensa relación, se deduce que mientras el cristianismo fue un fenómeno minoritario que afectaba tan solo a determinadas partes de la sociedad, podía ser tratado con cierta indulgencia, apelando a la cooperación de la población pagana en sus recelos y animosidad contra grupos religiosos disidentes.

Sin embargo, existe otro factor social que a menudo se subestima. El mundo pagano era más flexible, sereno y eficaz contra los desafíos de sus valores fundamentales de lo que podría indicar una visión panorámica que solo tuviera en cuenta las medidas coercitivas adoptadas ocasionalmente por el Estado contra determinadas minorías religiosas. Será a partir de la segunda mitad del siglo III, con motivo de una serie de factores políticos, sociales y económicos que trasformaron la faz del Imperio, cuando la percepción del cristianismo por parte de las autoridades experimentará un notable cambio. Como sugieren numerosos testimonios epigráficos, fueron precisamente los círculos militares los que apoyaron con especial dedicación las corrientes conservadoras en materia religiosa[451]. Los emperadores ilíricos y panonios se identificaron con el programa de renovación de la religión romana iniciado por Septimio Severo. Bajo la influencia de estas tendencias restaurativas, las clases dominantes adoptarán ocasionalmente una postura militante frente al cristianismo.

La *religio romana* requería múltiples sacrificios y una observancia cuidadosa de los rituales transmitidos por la tradición. Para

satisfacer a los dioses bastaba cumplir las celebraciones religiosas escenificadas públicamente, con la participación de todos los estamentos de la sociedad y la realización correcta de los rituales establecidos. El cristianismo exigía actitudes diferentes. Su dios se revelaba al individuo, le mostraba el camino de la salvación y le exigía cumplir sus mandamientos. De sus seguidores esperaba una entrega completa que fuera más allá del ritual y que abarcara su comportamiento privado. Para decirlo en pocas palabras: el cristianismo exigía creyentes, mientras que el culto pagano necesitaba adeptos y la aceptación y el reconocimiento público de sus valores y rituales. Sus imágenes de culto que evocaban patetismo y apego a la existencia terrenal constituían un contrapunto frente a la profesión cristiana de la fe canalizada a través de los obispos y las exigencias del dogma. Mientras que las prácticas del culto pagano revelaban un alto grado de materialidad y exuberancia, la devoción cristiana se caracterizaba por una tendencia hacia la continencia y la abstracción[452].

4. Cristianismo y Estado romano

¿De Nazaret puede venir cosa buena?

Juan 1, 46

El enfrentamiento entre el cautivo Jesús de Nazaret y su juez Poncio Pilato se presta a ser enfocado como preludio del conflicto entre el cristianismo y el Estado que aflorará con renovada insistencia algún tiempo después. En la medida en que los evangelios permiten dilucidar la dimensión religiosa y política del juicio, el interrogatorio al que se sometió a Jesús parece haber estado marcado por malentendidos y situaciones atípicas. La notable inflexibilidad *(contumacia, obstinatio)* del acusado —que Pilato interpretó como desacato a la autoridad— era, desde el punto de vista romano, razón suficiente para imponer el máximo castigo a cualquier acusado de secesión. De esta manera, el gobernador

romano restauraba la soberanía del Estado al tiempo que instituía un ejemplo disuasorio, imponiendo una severa sentencia. Desde el punto de vista actual, el proceso de Jesús presentaría todas las características de un juicio irregular, lo que a pesar de ser comprensible, no dejaría de ser una interpretación moderna, pues no valoraría suficientemente las premisas del ejercicio del gobierno en una provincia en estado de insurrección permanente, como era el caso de Judea en el siglo I de nuestra era. Es cierto que la arbitrariedad no formaba parte necesariamente del procedimiento habitual de las instrucciones judiciales, pero los magistrados tampoco eran particularmente escrupulosos a la hora de hacer prevalecer la *maiestas* de Roma. El trágico resultado de este encuentro —a fin de cuentas, un alto representante del Imperio hizo ejecutar al cabecilla[453] de una nueva comunidad religiosa— obtendrá un significado paradigmático para el posterior tratamiento de los seguidores de Jesús/Cristo, que veían en el crucificado al hijo de Dios.

Ante esta delicada situación hay que cuestionarse: ¿socavaba la profesión de la doctrina de Cristo los fundamentos del Estado? Por eso, la incipiente comunidad cristiana que emerge tras la muerte de Jesús se enfrentó desde un principio a un complicado dilema: hasta qué punto era pertinente comportarse ante las autoridades de manera tan inflexible como había hecho Jesús, lo que fue motivo de su condena. Esta era una cuestión vital, porque los postulados de la doctrina cristiana podían ser entendidos como un desprecio deliberado hacia las tradiciones cultuales que conformaban la base del orden estatal. ¿Cómo se debían difundir por tanto unos mandamientos que apelaban a la apostasía de las prácticas religiosas seculares? Este era el punto neurálgico de la cuestión: en la divulgación de las enseñanzas cristianas, sus críticos vieron una perturbación de la paz religiosa. La negativa de los cristianos a reconocer a los dioses del panteón oficial también se consideró un ataque frontal a los valores sociales vigentes[454].

Es muy poco lo que verdaderamente sabemos sobre el trato que dispensaron las autoridades a los cristianos durante la primera fase de su expansión a lo largo de la geografía mediterránea. En esta etapa la nueva comunidad religiosa aparece básicamente ensimismada, en busca de una identidad propia, marcando las diferencias que la separaban del judaísmo, y comprometida en un proceso de afirmación que le posibilitará autodefinirse, a la par que intentaba captar prosélitos. Será precisamente este último propósito el detonante que provocará la atención y suspicacia de su entorno. Las primeras noticias al respecto nos llegan ligadas a la misión y los viajes de Pablo de Tarso. Durante su estancia en Éfeso, estalla el primer escándalo público al rebelarse una parte de la población contra la predicación de un dios monoteísta y excluyente, que negaba a los dioses tradicionales (en este caso, a la diosa Artemisa) su calidad divina.

Uno de los principales motivos que produce el rechazo y fomenta la confrontación del cristianismo con el mundo pagano es la incompatibilidad de opciones. Adherirse a la nueva doctrina implicaba una ruptura con el contexto político-religioso tradicional. Al mismo tiempo, la vigencia del politeísmo constituía una amenaza permanente para la frágil y atomizada comunidad cristiana.

Desde el principio de su afianzamiento, ésta es observada con cierto escepticismo y animadversión por parte de los estamentos oficiales. Los creyentes en sus enseñanzas suscitaban por lo menos sospechas cuando no hostilidad. Su procedencia de Oriente, sus ritos secretos y su exclusividad étnica conferían a los primeros cristianos un sabor de conspiración contra el Imperio y sus instituciones. Aunque esto no fuera verdaderamente así, pues dentro de la comunidad cristiana imperaba una voluntad de entendimiento con sus adversarios, fueron mayoritariamente impresiones, percepciones y voces de segunda mano, y no un conocimiento directo de su esencia, lo que configura la opinión co-

mún negativa esparcida en el seno de la sociedad romana sobre la nueva religión. El ciudadano normal veía en ella todas las características de unos grupúsculos de personas incorregibles, plagados de ritos supersticiosos o abominables.[455] Será precisamente este olor a clandestinidad lo que propiciará la puesta en práctica de una política hostil contra la comunidad cristiana.

En la tradición eclesiástica, se considera a Nerón como el primer perseguidor, una clasificación que resulta bastante problemática[456]. Nerón achacará a los cristianos el incendio de la Urbe, y una parte de la opinión pública parecía estar conforme con esta acusación[457]. Sin embargo, a los incriminados no se los condena por pertenecer a una secta peligrosa, sino por haber cometido un delito *(flagitium)*. Si hasta entonces los cristianos pasaban por ser una despreciable minoría religiosa, a partir de las sanciones neronianas a esta visión sociológica se le añade un agravamiento jurídico, pues ser cristiano equivale a ser sinónimo de delincuente común, es decir, enemigo declarado del orden imperante. Posiblemente podría haber sido a partir de este momento, y debido a la coyuntura política reinante adversa a todo lo judío —y el cristianismo pasaba por ser una ramificación—, cuando el aferrarse a la doctrina cristiana fuera considerado un acto ilegal. Es evidente que cristianos y judíos eran vistos de manera similar, es decir, como sectarios religiosos imbuidos de fanatismo político. Recordemos la frenética resistencia que la sociedad judía opuso al Imperio, que culminará con una brutal matanza de la población de Jerusalén y con la destrucción del Templo durante el reinado del emperador Vespasiano.

A pesar de todo, mientras la comunidad judía podía recurrir al amparo de la ley, no sucedía lo mismo con los cristianos, quienes por no constituir una minoría étnica quedaban al margen de toda protección, ya que quien abrazaba la nueva fe abominaba de su primitiva religión. Todo aquel que a partir de ahora proclamara públicamente su cristianismo se exponía a ser hostigado

por las autoridades. La incriminación sufrida como consecuencia del incendio de Roma es el primer caso conocido que nos muestra la postura del poder central respecto a los cristianos. Mientras el conflicto de Pablo en Éfeso constituye un episodio regional que solo afectaba a un reducido grupo local, al tomar el emperador cartas en el asunto, el castigo infligido a la comunidad cristiana de Roma adquiere el rango de evento normativo y se convierte en un ejemplo imitable ya que se sienta un precedente. La información disponible sobre la época de Nerón es escasa y superficial. No sabemos si se efectuó una acusación formal (y quién fue el fiscal) contra un grupo determinado de personas, como también ignoramos si se promulgó una ley o un edicto que condenaba de manera explícita las prácticas cristianas.

Uno de los mejores ejemplos para estudiar la valoración del ambiente religioso durante el siglo II lo obtenemos analizando la carta del gobernador de Bitinia, Plinio, al emperador Trajano, consultándole cómo actuar frente a las comunidades cristianas afincadas en su provincia. Oigamos sus palabras:

> Entretanto, he seguido el siguiente procedimiento con los que eran traídos ante mi como cristianos. Les pregunté si eran cristianos. A los que decían que sí, les pregunté una segunda y una tercera vez amenazándoles con el suplicio; los que insistían ordené que fuesen ejecutados. No tenía, en efecto, la menor duda de que, con independencia de qué confesasen, ciertamente esa pertinacia e inflexible obstinación debía ser castigada. Hubo otros individuos poseídos de semejante locura que anoté que debían ser enviados a Roma, puesto que eran ciudadanos romanos. Luego, en el desarrollo de la investigación, como suele suceder, al ampliarse la acusación aparecieron numerosas variantes. Me fue presentado un panfleto anónimo conteniendo los nombres de muchas personas. Los que decían que no eran ni habían sido cristianos decidí que fuesen puestos en libertad, después que hubiesen invocado a los dioses, indicándoles yo qué habían de decir y hubiesen hecho sacrificios con vino e incienso a una imagen tuya, que yo había hecho colocar con este propósito junto a las estatuas de los dioses, y además hubiesen blasfemado contra Cristo, ninguno de cuyos actos se dice que se puede obligar a realizar a los que son verdaderos cristianos. Otros, denunciados por un delator, dijeron que eran cristianos, luego negaron […]. Todos estos también veneraron tu imagen y las estatuas de los dioses y blasfemaron contra Cristo […]. No encontré nada más que una superstición perversa y desmesurada. Por ello, después de aplazar la audiencia, me apresuré a consultarte[458].

Al dar Trajano la razón a Plinio aprobando explícitamente su conducta, en las primeras frases de su escrito queda certificado por parte del poder supremo que el aferrarse a la fe cristiana constituía un delito. Es posible que desde el reinado de Nerón la profesión de cristianismo fuera considerada un *flagitium,* y que esta visión perdurara en la era Flavia. Pero la respuesta de Trajano a Plinio contenía nuevas normas para afrontar la situación:

> Has seguido el procedimiento que debías, mi querido Segundo, en el examen de los casos de los que habían sido llevados ante ti como cristianos. En efecto, no puede establecerse una regla con valor general que tenga, por así decirlo, una forma concreta. No han de ser perseguidos; si son denunciados y encontrados culpables, han de ser castigados, de tal manera, sin embargo, que quien haya negado ser cristiano y haga evidente con hechos, es decir, suplicando a nuestros dioses, consiga el perdón por su arrepentimiento, aunque haya sido sospechoso en el pasado. Sin embargo, los panfletos presentados anónimamente no deben tener cabida en ninguna acusación. Pues no solo se trata de un detestable ejemplo, sino que no es propio de nuestro tiempo[459].

Hasta aquí Trajano confirma la apreciación general que calificaba la profesión de la fe cristiana como delito de militancia en una asociación proscrita, desleal al Estado y a sus instituciones divinas. Sin embargo, fuera de esta concordancia las observaciones siguientes se encauzan en otra dirección y formulan nuevas directrices. Trajano ordena que las autoridades provinciales desistan en investigar la posible afiliación cristiana de sus súbditos. Además, dictamina que, si éstos son denunciados, basta efectuar un sacrificio ante los dioses para evitar la condena. Notamos que Trajano prescinde de exigir a los inculpados que maldigan a Cristo, como había hecho Plinio, probablemente motivado por el miedo de no ser suficientemente enérgico en defender la religión romana. Finalmente, el emperador prohíbe hacer caso a denuncias anónimas y cierra el rescripto con la famosa alusión al espíritu tolerante de la época, que no practica acciones ignominiosas o vejaciones. Esta última y elocuente frase *(nam et pessimi exempli nec nostri seaculi est)* redunda en una declaración de principios.

Trajano propaga una actitud indulgente contraria a utilizar métodos violentos para ganarse voluntades o adhesiones. Su respuesta, lejos de mostrar crispación, emana serenidad y tacto. Parece estar arropada por la seguridad de quien está firmemente convencido de su modo de proceder. No obstante, hay que preguntarse ¿por qué podía el emperador derrochar tanta generosidad respecto a una gente considerada como despreciable? La respuesta no puede ser otra que Trajano no veía en los cristianos ni un impedimento grave contra la religión romana ni tampoco un núcleo de peligro capaz de socavar los fundamentos del Estado, pues en caso contrario, habría adoptado una táctica diferente, sin contemplaciones ni miramientos. Ante este comportamiento que contradice a las voces que alarmaban sobre la peligrosidad de los cristianos, hay que cuestionarse los motivos que incitaron al emperador a restar importancia al problema cristiano. ¿Estamos aquí ante un caso de ceguera política, o es Trajano un clarividente, convencido de la imposibilidad de tener éxito a través de métodos violentos? Avancemos, en contestación de estas preguntas, que Trajano no era ni lo uno ni lo otro. Su actitud distendida es comprensible si nos libramos del prejuicio de que las autoridades romanas persiguieron desde el principio a los cristianos por estar convencidas del carácter pernicioso de su comunidad de culto.

Esta visión tremendista nos la proporciona una literatura tardía y apologética, interesada en presentar la expansión del cristianismo como un proceso salpicado por una riada de sangre cuyo responsable exclusivo era el Estado pagano. ¿Podemos considerar a los antecesores de Trajano como implacables perseguidores de cristianos, según los retratan los Padres de la Iglesia en el siglo IV? Aquí hay que andar con precaución[460]. Al margen de los textos tardíos de Lactancio, Eusebio de Cesarea y Orosio, que subrayan la beligerancia anticristiana, disponemos del testimonio de Orígenes, quien les contradice apuntando que, desde el inicio del cristianismo hasta su propia época, el número de

martirios fue más bien escaso[461]. Este dato confirmaría la tendencia de Trajano al tratar el problema cristiano. Existe otra fuente cercana a la era de Trajano que ha sido insistentemente presentada como prueba de una persecución: el Apocalipsis de San Juan.

La figura del animal simbólico que menciona el texto, terrorífica amenaza de las comunidades cristianas en Oriente, ha sido identificada con el emperador romano (¿Domiciano?), preconizando así una sangrienta opresión por parte del poder imperial. De esta atribución se ha deducido que la intención del autor del Apocalipsis era consolar a la comunidad cristiana de Asia Menor, abatida por los estragos causados por la política hostil del emperador. El Apocalipsis se utiliza así como testimonio de una persecución. Sin embargo, esta suposición, aparte de ser problemática, es falsa. Una lectura libre de prejuicios debe llevar con mayor motivo a la conclusión opuesta. Su autor no escribe con intención de consolar a una comunidad diezmada por medidas opresivas puestas en vigor por parte del Estado. Más bien se dirige a una comunidad cristiana en peligro de desintegración, pero no por el terror estatal, sino por la fragmentación interna y la defección causada por la capacidad de atracción de la religión romana. La deserción masiva en detrimento del cristianismo, que tanto alarmaba al autor del Apocalipsis, puede ser detectada a través de otras fuentes: varias ciudades de Asia Menor registran un aumento del culto al emperador; nuevas y monumentales construcciones de templos, tales como el de Asclepio en Pérgamo o el de Artemisa en Éfeso, atestiguan una masiva aceptación popular del culto tradicional; el elogio a Roma de Elio Arístides, articulado como teogonía de afirmación pagana rebosante de autoconfianza, es otro testimonio más que se puede correlacionar con ello[462]. Ante los múltiples conatos de revitalización crece el nerviosismo de los que están al margen de la religión oficial. Temiendo que los cristianos pudieran ser arrastrados por corrientes

paganas, el autor del Apocalipsis intenta poner coto a una desbandada general. Su meta es inducir a sus correligionarios a cerrar filas erigiendo un dique de contención y alentándoles a no dejarse impregnar por el seductor ambiente pagano. No es el Estado quien tiene miedo de los cristianos; son los cerebros del cristianismo quienes están hondamente preocupados por el auge del culto tradicional que se manifiesta como una tentación permanente de la que no todos los cristianos podían sustraerse[463].

La fórmula que Trajano propone a Plinio constituye una mejora de la acción jurídica contra minorías religiosas. El Estado no debe intervenir por su cuenta para detectar las creencias individuales de sus ciudadanos, y si lo hace, solo actuará motivado por denuncias fundamentadas. Quien acusa a alguien de adicción al cristianismo debe comparecer ante los tribunales y asumir personalmente la situación. Si el denunciado logra desmentir al delator por medio del sacrificio ante los dioses, será este último quien quedará en evidencia y correrá el riesgo de recibir el máximo castigo. Al descartar las denuncias anónimas se concede una sustancial protección al inculpado, pues, en última instancia, es él mismo quien tiene en su mano salir impune de la acusación. En este caso el acusador sería el perjudicado[464]. Con su veredicto Trajano ponía coto a la arbitrariedad. Además, se minimizaba el número de procesos y se concedía a los afectados posibilidades individuales de salvación sin salirse de la norma establecida, que condenaba la pertenencia al cristianismo. Ningún indicio permite ver en la iniciativa de Trajano —por cierto, corroborada por sus sucesores— un intento de intimidación hacia los cristianos. Más bien lo contrario rezuma el rescripto imperial. Éstos obtienen amparo al añadir el Estado nuevos impedimentos a los delatores y dificultar las modalidades que hasta el momento habían permitido hostigar de forma indiscriminada a una minoría religiosa. Semejante postura es digna de resaltar, pues contrasta sensiblemente con sus preferencias personales y su actuación oficial

como cabeza visible de la religión romana. Al igual que hiciera Augusto, Trajano no permitió que ningún culto extranjero penetrara en las paredes de su palacio, que además de ser su residencia habitual, hacía también la función de *domus publica,* o sea, de vivienda del *pontifex maximus,* cargo que como todo emperador también ostentaba Trajano[465].

La exaltación de la religión tradicional no derivaba forzosamente en actitudes agresivas contra cultos nuevos y foráneos. El aferrarse al tradicionalismo podía ser perfectamente compatible con una actitud moderada respecto a creencias religiosas opuestas, siempre y tanto que éstas no constituyeran una amenaza real para la estabilidad el Imperio. Este comportamiento nos permite vislumbrar una realidad compleja, reflejo de un sistema político-religioso sólidamente afianzado. Del rescripto de Trajano también se desprende la apreciación política de que gozaba el sacrificio ante los dioses. Por una parte, aparece como ceremonia sagrada revestida de amplias connotaciones jurídicas: el efectuarla tenía el valor de prueba exculpatoria. Se llegaban así a anudar los vínculos entre el sacrificante y los dioses al propiciar la reconciliación *(pax deorum).* Por otra parte, el cumplimiento del ritual era considerado un acto de afirmación pública que manifestaba conformidad. En este contexto, sacrificar significaba formalizar una relación previamente deteriorada. No se trataba solo de exteriorizar creencias individuales, sino de demostrar por mediación de un acto público la lealtad al Estado.

Si aceptamos que este clima de estabilidad y fortalecimiento de la religión romana estaba ampliamente difundido por todo el Imperio, la reacción de Trajano al requerimiento de Plinio tiene una explicación lógica. Tampoco hay que olvidar en este contexto los procesos de fragmentación acontecidos en el seno del cristianismo *(gnosis),* que además de debilitarlo dificultaban una acción coordinada hacia el exterior. Es de suponer que las autoridades romanas estaban bien informadas de ello. Lejos de mos-

trarse irritado por la existencia de una comunidad religiosa disidente, como le sucede a Plinio, el emperador se estiliza como portavoz de la razón de Estado.

Dado que Trajano consideraba que el Estado no se hallaba seriamente amenazado por los cristianos, su intervención trata de evitar asperezas. El tono condescendiente de sus palabras denota además una conjunción entre los estamentos, ideologías y cultos dominantes del Imperio romano. Trajano, ubicado en su centro de gravitación, invita como cabeza visible del Estado a la moderación. Por eso su alusión a su propia época es más que un llamamiento a la distensión: por provenir de la boca del emperador adquiere carácter normativo. Lo que a primera vista pudiera parecer una reacción cabal a un problema secundario, cobra ejemplaridad y se convierte en programa de gobierno. La idea expresada por Trajano será así más duradera que sus conquistas militares. Como en toda su concepción política, no hay que descartar que también en el terreno de los cultos, Trajano pretendiera contrastar su actuación con la de Domiciano. El caso de Flavio Clemente, sobrino del emperador, ejecutado por haber abrazado una creencia opuesta a la religión romana, era considerado como uno de los muchos episodios sangrientos que habían empañado el reinado de Domiciano. Al propagar una conducta moderada con los disidentes, Trajano daba un ejemplo de clemencia y se distanciaba de su desacreditado predecesor, imprimiendo a su política cristiana una nota personal[466].

Cuando Trajano promulga sus instrucciones sobre política cristiana, ya había alcanzado la cima de su popularidad. Su celebrada actuación político-militar le valdrá ser equiparado a Augusto, el emperador modelo[467]. Su autoridad era indiscutible. Es más fácil ser generoso y actuar con miramientos arropado por un ambiente favorable fruto de una actuación política exitosa que cuando uno se halla con la espalda contra la pared. La condescendencia y el buen sentido con que Trajano regula la actuación del

poder respecto a grupos marginales refleja también la sensación de un Estado fuerte que se siente inmune a cualquier clase de impugnación.

¿Qué conclusiones podemos extraer del análisis del comportamiento del emperador? En las cartas de Plinio y Trajano no se menciona a ningún clérigo, como tampoco aparecen referencias sobre la esencia de la doctrina cristiana. Todas las aseveraciones de Plinio son como visiones panorámicas desde el exterior, que describen y confirman el sentir religioso de los paganos. Esta perspectiva, condicionada por la diferente socialización religiosa que separa ambos mundos, es fruto de sentimientos religiosos contrapuestos. La religión romana apela a la sociedad y la enlaza con un sistema de valores que garantizan la existencia del Estado. Su culto exige adhesión pública, pero deja, por lo demás, libertad de acción interior. No se trata de creer, sino de aceptar evidencias y respetar las formas. Por su parte, el cristianismo como religión mistérica propugna la salvación de sus adictos, la cual puede conseguirse abrazando los principios de su doctrina. Las prácticas cristianas y el culto de la religión romana generan conductas contrapuestas que, en momentos de crisis, pueden derivar en choques o enfrentamientos. Sin embargo, todo depende de la envergadura de los participantes en la contienda. En opinión de Trajano, ésta era muy desigual. El emperador no ve en los aislados grupos cristianos de Asia Menor contrincantes peligrosos. Su rescripto dirigido formalmente a Plinio, pero materialmente aplicable a otros casos, es más que un testimonio aislado.

Existen suficientes alusiones en las fuentes contemporáneas que debidamente interrelacionadas nos ayudan a comprender la actitud ponderada del emperador. Mientras que el temeroso Plinio se ve abrumado por la mera existencia de núcleos disidentes en su provincia, el emperador, con una visión más relajada del problema, le tranquiliza. Las directivas decretadas por Trajano

reflejan una percepción más objetiva del fenómeno cristiano y diseñan nuevos parámetros de actuación. Añadamos una última observación. Visto desde este prisma, la incompatibilidad existente entre el mundo pagano y el cristiano es más aparente que real. El choque de principios opuestos genera en la vida cotidiana fórmulas útiles capaces de transgredir fronteras. La exclusividad monoteísta del absorbente dios único cristiano no llega nunca a impedir el sincretismo de sus adeptos, como tampoco la condena oficial del cristianismo por parte de las autoridades del Imperio consigue sofocar la proliferación de su doctrina. El reinado del emperador Trajano, y sobre todo su política cristiana, es un buen ejemplo de ello.

Los primeros cristianos fueron reclutados en el seno de la sociedad judía. Insertados en las tradiciones de una religión monoteísta que negaba la vigencia de otras deidades, los judíos convertidos al cristianismo no veían mayor dificultad en aceptar la esencia monoteísta de su doctrina. Es más, les debía parecer el nexo lógico entre su religión ancestral y la renovación del judaísmo tal como propagaban la predicación de Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Precisamente aquello que a los primeros adeptos procedentes del entorno judío les facilitaba la transición al cristianismo, a los gentiles les causaba muchas más dificultades. La ciudadanía del mundo grecorromano, exenta de vivencias monoteístas, estaba acostumbrada a la permeabilidad de cultos. La variedad e interacción entre las múltiples deidades formaba parte de sus experiencias vitales. Al abandonarlas por convertirse al cristianismo, se daba la espalda al sistema de valores que constituía una de las bases de su identidad. Ante esta evidencia, es probable que, como en todos los órdenes de la vida, también aquí incidieran múltiples factores atenuantes.

Una parte de los prosélitos gentiles estaban condicionados por un entorno pagano que les inducía a desarrollar actitudes ambiguas. Es de suponer que en público reconocieran la realidad del

culto oficial documentando su adhesión al emperador mediante sacrificios, mientras que en privado siguieran los preceptos de la doctrina cristiana. Ritos sincretistas de toda índole debían estar desde luego mucho más arraigados de lo que a primera vista pueda parecer. Es obvio que no todos los cristianos eran mártires. La gran mayoría buscaría soluciones practicables. Se adaptarían a un *modus vivendi* que permitiera compaginar la existencia cristiana dentro de un mundo politeísta, donde las prácticas religiosas públicas se concebían como acto político de adhesión al Imperio. En este contexto se insertan las voces cristianas que postulan la compatibilidad del cristianismo con el mundo pagano y dan fe de su entrega al emperador, símbolo de la unidad del Estado[468].

Si los representantes de las instituciones estatales hubieran hostigado a los cristianos sistemáticamente, aplicando a rajatabla una legislación anticristiana, sería difícilmente explicable el fenómeno de captación de adeptos dentro de la sociedad romana. Hay que presuponer un tira y afloja mutuo. Paganos y cristianos formaban una sociedad común, en donde las barreras culturales a la larga difícilmente podían perdurar. Ni los unos se obstinaban en su exclusivismo religioso, ni los otros se empeñaban en la extirpación de la nueva doctrina por muy incomprensible que les pudiera parecer. Pero este sistema de convivencia podía verse alterado por una serie de factores personales, estructurales y regionales, o por una combinación de todos ellos. El caso del incendio de Roma lo demuestra muy bien. Al producirse una catástrofe se busca un chivo expiatorio, echando mano a un grupo de personas que por su actitud sectaria suscitaban sospechas. Recordemos que las fuentes paganas nos hablan con insistencia sobre el odio que profesaban los cristianos al género humano. En la configuración de tal idea debieron confluir los prejuicios anticristianos existentes, acrecentados por la convicción de su culpabilidad como provocadores deliberados del incendio de la Urbe.

Es precisamente en momentos de crisis, en los que el Estado manda cerrar filas, cuando se detectan con mayor claridad conductas disidentes. No obstante, los dos primeros siglos de existencia del cristianismo, que coinciden con la época de máximo esplendor del Imperio, están relativamente exentos de convulsiones de esta índole. El éxito y el atractivo de su sistema político, religioso, social y económico lo inmunizaba contra cualquier clase de impugnación. No se perfila ninguna alternativa viable digna de ser tomada en serio. Al contrario, los índices de solidaridad y aceptación del régimen vigente por la mayoría de la población son abrumadores. En el terreno de las prácticas religiosas, que es el campo más apropiado para tomar el pulso a la sociedad, los testimonios que lo confirman son innumerables: auge del culto a los emperadores, persistencia ininterrumpida del culto al panteón capitolino, irrupción de nuevas formas de religiosidad (Mitra, cultos mistéricos) perfectamente compaginables con el sistema político-religioso oficial. Ante este florecimiento de vitalidad pagana, el cristianismo no constituye una amenaza, sino que aparece como una variante religiosa más.

La situación del cristianismo se veía dificultada porque a diferencia del judaísmo, igualmente monoteísta, no era una religión restringida a una determinada área geográfica. El objetivo de la misión cristiana abarcaba a todo el mundo, y aquí detectamos una causa que provocaría serios conflictos, puesto que el Imperio también alzaba sus pretensiones sobre la totalidad del *orbis terrarum* y lo consideraba su natural campo de acción. Precisamente lo que se dejaba pasar por alto con los judíos, era lo que se reprochaba a los cristianos. En definitiva, éstos habían renegado de su antigua religión, y lo que era igualmente sospechoso: los cristianos mantenían una actitud irreconciliable frente a sus primitivas creencias paganas.

La valoración de los cristianos por parte de autores como Tácito o Suetonio —por no hablar de Celso, Porfirio y otros de

ideas afines— oscilaba entre la negación y el desprecio. La doctrina cristiana les resultaba incomprensible, su lenguaje y simbolismo repulsivo y su expansión era considerada como un peligro notorio. No debe sorprender que los partidarios de la misión imperial de Roma propagaran el mantenimiento del panteón tradicional y alertaran ante cualquier desviación. Por lo tanto, la aversión de los enemigos de los cristianos radicaba en su actitud afirmativa hacia el Imperio. A esto se añade que la aceptación del dios cristiano no solo rompía la concordia dentro del mundo de los dioses *(pax deorum),* sino que también exigía una nueva concepción política.

¿Cómo era el cristianismo que en la primera mitad del siglo IV se afianzó en determinados sectores del Imperio?, ¿y qué precio hubo de pagar para alcanzar su objetivo? Para conseguir un reconocimiento generalizado, modificó una parte de su primitiva naturaleza con el fin de adaptarse a su entorno. Pero esta metamorfosis no tenía nada que ver con camuflaje, sino con una consciente voluntad de asimilación. Antes de que el cristianismo pudiera entrar de la mano de Constantino por la puerta grande del Imperio, debía ser remodelado de tal manera que su mensaje, sus enseñanzas, su organización y su simbología pudieran ser comprendidos y aceptados por determinados sectores de la población. Sin tener esa intención, sus adversarios contribuyeron mediante sus críticas a su fortalecimiento.

Desde Augusto, el culto al emperador se practicaba en todo el Imperio como una fórmula de comunicación entre el poder central y la sociedad provincial[469]. Bajo los reinados de Decio (249-251) y Valeriano (253-260) se empezó a acosar a los que profesaban la fe cristiana. Decio les puso en un serio aprieto cuando ordenó un sacrificio obligatorio para toda la población, a sabiendas de la incompatibilidad que les producía a los cristianos realizar una *supplicatio* por el bien del regente y del Imperio[470]. Aquel que se sustrajera a ese deber, se exponía a una serie de medidas

coercitivas, como la proscripción, castigos corporales, confiscación de bienes y degradación social. Se expidieron justificantes *(libelli)* que certificaban haber realizado el sacrificio. Sin embargo, la efectividad de estos mandatos se topó pronto con límites: el censo estatal mostró muchas deficiencias; pero la súbita muerte del emperador frenó de golpe esta clase de iniciativas. También hay que constatar que el impugnado cristianismo puso de manifiesto su capacidad de adaptación al ofrecer la oportunidad de reintegrarse en su seno a aquellos fieles que habían abjurado de su doctrina.



8. Pastor con oveja sobre los hombros. Relieve en mármol, probablemente de un sarcófago; reelaborado por Bartolomeo Cavaceppi (1716-1799) como estatua exenta. Altura (tras restauración): 100 cm; altura de la pieza antigua: 55 cm (finales del siglo III); Roma, Vaticano, Museo Pio Cristiano.

Valeriano reanudó las medidas persecutorias. En primer lugar fueron los clérigos el objetivo de la presión ejercida por el emperador. Más adelante, ésta se extendió a todos los cristianos, que fueron obligados a realizar los sacrificios prescritos por la ley[471].

Los edictos promulgados en los últimos tres años de su gobierno causaron martirios, aunque no llegaron a debilitar de forma decisiva la moral de los oprimidos. De repente, la fallida campaña de Valeriano contra el Imperio sasánida dio un giro a la política religiosa[472]. Cuando el rey persa Sapor hizo despellejar al cautivo emperador Valeriano y luego curtir y exhibir públicamente su piel como trofeo de su victoria, muchos cristianos vieron un presagio divino en el espantoso destino del emperador. Mientras, en algunos círculos paganos se culpaba a los cristianos de las miserias del presente[473]. En respuesta a estas recriminaciones mutuas, se desarrolló una política de pacificación y tolerancia de la que fue responsable el hijo y sucesor de Valeriano, Galieno, quien puso fin a las persecuciones[474].

Las alianzas reiteradamente renovadas de los emperadores con los dioses de Roma se consideraban un requisito indispensable para acometer las cada vez más complejas tareas gubernamentales. Éxitos políticos y victorias militares no solo reforzaban la *virtus imperatoria* de los regentes, sino que también se entendían como una prueba del favor de los dioses hacia la comunidad que éste representaba[475]. Dentro de esta reciprocidad, la trágica muerte de Valeriano causó una perturbación del equilibrio social: el cielo y la tierra parecían separarse[476]. ¿Cuánto más podía el Imperio soportar una repetición de semejante humillación?

El Estado se enfrentó entonces a un enorme reto. En este contexto, de la *causa Valeriana* se desprendía una seria advertencia. Su fracaso fue mucho más desastroso que las habituales intrigas palaciegas por el trono o las numerosas luchas internas por el poder, ya que socavó la idea de la alianza vital entre los representantes del Estado y los dioses de Roma en una medida sin precedentes. En la reflexión que subsiguió, se pusieron en tela de juicio los paradigmas conceptuales en torno a la adquisición y pérdida de poder, con lo que creció la necesidad de proseguir en la

búsqueda de aquellos protectores sobrenaturales que pudieran garantizar la futura estabilidad del Imperio.

Muy conscientes de ello, Diocleciano y Maximiano entablaron una alianza con Júpiter y Hércules utilizándolos como expresión de su modelo de gobierno compartido por cuatro regentes (Diocleciano, Maximiano, Galerio, Constancio). En mayor medida que en el pasado, el destino de la religión romana se asociaba al éxito del nuevo colegio imperial (Tetrarquía). La relación entre el Estado y el culto a los dioses se vinculó al programa de gobierno, exhortando a la unidad de acción y amenazando a aquellos que obstaculizaban la regeneración del Estado. La legitimación de la Tetrarquía se basaba en la inseparable conexión entre la religión romana y los gobernantes. Su divinidad formaba parte integral de su ideología del poder. Aquellos que no la aceptaban se exponían a asumir consecuencias penales[477]. Al principio, Diocleciano continuó con las directrices trazadas por Galieno, tolerando el culto cristiano, como confirma el autor cristiano Lactancio[478]. El hecho de que junto al palacio imperial de Nicomedia existiera una iglesia nos lleva a pensar en la misma dirección[479].

El 23 de febrero del año 303 se publicó en Nicomedia el primero de los cuatro edictos con los que se prohibía el culto cristiano. Lactancio[480] y Eusebio[481] informan sobre el cierre y derribo de las iglesias, así como sobre la quema de sus libros sagrados. Además, se ordenó depurar a los cristianos de la administración y el ejército. Eusebio dice que el número de apóstatas *(lapsi)* y de mártires se contaba por millares. Esta estimación, especialmente con respecto al número de mártires, parece exagerada. Además, la forma y la intensidad de las medidas anticristianas variaban mucho según el momento y el lugar donde se aplicaban. En Italia y en África, bajo el mandato de Maximiano se instruyeron un elevado número de procesos. No obstante, fue en Oriente donde hubo más víctimas. Allí, ni siquiera la abdicación de Diocleciano

en el año 305 puso fin a las persecuciones, que se prolongarán hasta la promulgación del edicto de Sérdica por parte de Galerio en el año 311.

Las razones de la militancia anticristiana radicaban en la orientación religiosa de la Tetrarquía. Durante las cuatro décadas de paz religiosa, vigente desde la abolición de los edictos de Valeriano (260), la fe cristiana pudo extenderse sin obstáculos y ganar nuevos adeptos. Esto último irritaba a los tetrarcas, que consideraron la apostasía del culto tradicional un acto de deslealtad. Fue el sistema de gobierno creado por Diocleciano —que por su fundamentación religiosa condenaba al cristianismo como movimiento sectario que ponía en peligro el orden establecido— el detonante de la persecución, y no tanto las convicciones personales de los tetrarcas. Diocleciano contribuyó involuntariamente al desarrollo y crecimiento del cristianismo. Sus directivas religiosas estuvieron acompañadas por una serie de prohibiciones que incluían el uso de la violencia. Los disidentes se vieron obligados a organizarse y a oponerse a la militancia pagana. Más allá de los estragos causados por las persecuciones, también pudo consignarse un considerable fortalecimiento de la propia posición al poderse comprobar reiteradamente la fuerza que irradiaba de la propia resistencia. Los martirios se revelaron como altamente contraproducentes para las autoridades, pues pusieron una y otra vez en evidencia los límites de su poder, al manifestarse públicamente la oposición de aquellos que no estaban dispuestos a ceder ante las exigencias del Estado.

La afirmación del cristianismo no se debió solo a una serie de condiciones favorables —por ejemplo, el respaldo social que cada comunidad iniciática ofrece a sus miembros—, sino que también fue impulsada por sus detractores. La polémica de sus críticos acérrimos (Celso, Porfirio) trajo consigo la apologética, con lo que se posibilitó corregir las propias carencias. La persecución produjo mártires, y con ello se desarrolló un sentimiento de in-

vencibilidad. Constantino, y todos aquellos que pensaban de una manera similar en materia religiosa, debieron haber madurado muy pronto la idea de que la reanimación de los cultos tradicionales, realizada con tanto esfuerzo y con el apoyo oficial del gobierno tetrárquico, era un anacronismo. Es muy posible que imperara la opinión general de que la política de restauración religiosa promovida por Diocleciano estaba condenada a fracasar. Y es precisamente este sentimiento el que podría haber fomentado la opción cristiana, la cual, consciente de su irreductibilidad, se presentaba como una alternativa de futuro.

5. Actuar según los dioses

En todas las épocas individuos ávidos de poder apelaban a los dioses para justificar los motivos de su quehacer. Emperadores, califas, gobernantes del Medievo, del Renacimiento y de la época moderna, papas y caballeros utilizaron sus convicciones religiosas como base de su actividad política, evocando una legitimidad mesiánica en sus actos que en muchos casos conllevaron consecuencias desastrosas. Este apoyo en el orden divino servía también para atenuar innumerables actos infames, ya que tal convicción se fundamentaba en la pertinente distinción entre el bien y el mal, lo adecuado y lo erróneo, lo justo y lo injusto. No es difícil imponerse reglas y tareas si uno cree ser portador y defensor de la verdad, y estar siempre en el lado correcto. ¿Qué había de malo en utilizar la fuerza, si esta era necesaria para subyugar a aquellos que estaban equivocados?

La supuesta confirmación divina de las propias acciones fortalecía la certeza de haber actuado adecuadamente y de transitar por el recto camino hacia la meta perseguida. En consecuencia, la estigmatización de los oponentes y la propia exaltación eran los pasos a seguir en el manejo de los poderes divinos en beneficio propio. En el mundo antiguo se fraguan los primeros modelos integrativos que incorporan a determinadas deidades en las propias filas a fin de legitimar las gestas que se pretenden emprender. Esta clase de comportamientos pueden ser observados en épocas anteriores a la irrupción masiva de las corrientes monoteístas en el ámbito cultural mediterráneo.

En las epopeyas homéricas ya aparecen personajes carismáticos cuyo liderazgo militar y comportamiento despiadado fueron ennoblecidos a través de una especial cercanía a ciertas deidades. Personajes como Agamenón, Aquiles o Ulises son buen ejemplo

de ello. Comenzando con la figura de Alejandro Magno, quien siguió los pasos de Aquiles, los monarcas de la era helenística, especialmente los de las dinastías ptolemaica y seléucida —aunque también los cartagineses y sobre todo los mandatarios romanos —, no dudarán en activar aquellas deidades que les parecían más útiles a la hora de avalar sus proyectos y, en algunos casos, sus fechorías. En este contexto, la puesta en escena de potentados particularmente ambiciosos, escenificada a través de la apropiación de una determinada deidad, servirá como estrategia de legitimación, así como garantía de éxito en situaciones conflictivas, particularmente delicadas.

Los ejemplos seleccionados a continuación no solo ofrecen sugerentes pruebas de estos modos de proceder, sino que al mismo tiempo proporcionan algunas variantes reveladoras acerca de una cuestión que sigue manteniendo su actualidad. Se trata de medir las líneas de conexión que se desarrollan a partir de la tensión entre la paternidad divina y la ambición personal.

Alejandro en Troya

Desde que puso pie en suelo asiático, Alejandro se esforzó en legitimar su campaña valiéndose de estrategias religiosas. Mientras Parmenión supervisaba la embarcación del ejército, Alejandro visitó la tumba de Protesilao en Eleo, en el extremo sur del Quersoneso tracio[482]. Protesilao fue el primer griego que pisó suelo asiático durante la Guerra de Troya, por lo que fue venerado como un héroe. Como el santuario había sido saqueado por Jerjes durante la Segunda Guerra Médica[483], Alejandro acometió su restauración.

La expedición de Alejandro contra el Imperio aqueménida empieza con el cruce del Egeo. Tanto en la orilla europea del Helesponto como en su opuesta, la asiática, se dedicaron altares en honor de Zeus, Atenea y Heracles. En medio del mar se

ofrendó un sacrificio a Poseidón y a las Nereidas, implorando una travesía favorable, mientras que una vasija de oro era arrojada a las aguas para aplacar a las divinidades del mar. Alejandro timoneaba la nave con su propia mano y desembarcó en la misma playa que supuestamente habían hollado antaño los hombres de Agamenón. Debió de saltar el primero con la armadura pertrechada sobre tierra, tras haber arrojado una lanza sobre la orilla que tenía enfrente, a fin de subrayar los derechos de posesión que reclamaba sobre Asia[484].

Éstos son los relatos conservados sobre este episodio. Pero lo que en realidad sucedió apenas puede reconstruirse a partir de los datos fragmentarios de nuestras fuentes. Independientemente de cómo se quiera juzgar la efectividad de estas manifestaciones entendidas como estímulo y motivación para asegurar la victoria, queda fuera de duda que la fase inicial de la expedición se vinculó muy conscientemente a la memoria de la Guerra de Troya, acentuando de este modo el carácter reivindicativo de la campaña. Alejandro y sus compañeros reclamaban para sí el lugar de émulos de los héroes de antaño, en conmemoración de las hazañas de Aquiles, Agamenón, Ulises, Áyax y muchos otros personajes que simbolizaban la clave de la identidad helénica. En este sentido hay que entender la visita a Ilión, la legendaria Troya. En este lugar entrañable para los griegos, Alejandro tributó honores a la supuesta tumba de Aquiles. En paralelo, su compañero Hefestión visitó la sepultura de Patroclo[485]. Alejandro, que remontaba su origen al propio Aquiles por vía materna, elevó una plegaria en el mismo lugar donde el hijo de Aquiles, Neoptólemo, habría dado muerte a Príamo, para expiar este hecho. Consagró su armadura a la diosa Atenea, por la que sentía una especial veneración, y, por otro lado, recibió unas armas que databan presuntamente de la guerra troyana y que en lo sucesivo siempre llevaría consigo en todas sus campañas[486].

Al reclamar a Aquiles como su predecesor y ponerse bajo su égida, proclamaba un programa que podía resumirse en pocas palabras: prometía a todos los que marcharan junto a él la victoria, así como toda la gloria del legendario guerrero. La atmósfera inicial de los rituales previos a la campaña estaba impregnada de una mezcla de sentida teatralidad, profunda devoción y calculado efecto político. Pero además de ello, al invocar el mito de Aquiles, Alejandro tejía el tapiz de su propio mito. Sin duda el recurso a la legendaria expedición homérica a Troya como modelo de la campaña persa imprimía a la empresa de Alejandro el carácter de un ajuste de cuentas con los «bárbaros orientales». Sobre el alcance de estos planes, sin embargo, es muy poco lo que se puede deducir de las fuentes. Por ello, las teorías modernas que ven en esta puesta en escena la clara intención de conquistar todo el Imperio aqueménida, e incluso de concebir un imperio universal, son poco fiables, dado que parten de evidencias posteriores y no se fundamentan en las fuentes disponibles[487].

El aprecio de que gozaba Troya no solo se expresó en su tratamiento simbólico, sino también en ciertas ventajas materiales: para obtener el favor de las *poleis* griegas de Asia Menor, Alejandro otorgó a la ciudad autonomía y la eximió de impuestos y tributos. Además, prohibió a sus tropas cualquier acción de pillaje[488]. No quería que los griegos del Asia Menor vieran en él a un mero conquistador, sino más bien a su libertador. El comportamiento de Alejandro en pos de las huellas de Homero no era simple fachada, sino que poseía una fuerte dosis de sinceridad. Servía como apoyo ideológico de sus planes inmediatos. Todo lo que él y sus compañeros emprendieron al respecto no era una mera pantomima en aras de la propaganda expansionista, sino que el entusiasmo por las gestas homéricas correspondía al sentimiento vital de la nobleza militar macedonia. Un alumno de Aristóteles llevaría a la literatura más tarde estos eventos; por

desgracia, solo ha sobrevivido el título de esta obra: *El sacrificio en Ilión*.

Algunos investigadores[489] ven en Alejandro a un romántico que actuó durante su estancia en Troya exclusivamente por motivos personales. Este punto de vista refleja una mentalidad moderna, pues para los hombres de las antiguas culturas del Mediterráneo existía una compatibilidad natural entre el mito y la realidad, el entusiasmo y la seriedad, la puesta en escena y el cálculo. No resulta difícil interpretar el énfasis que pone la tradición literaria en todos los sacrificios ofrendados, los actos de expiación y conmemoración como estímulos dirigidos a fortalecer la moral de los implicados. Ciertamente, servían como refuerzo de las inminentes acciones militares que a priori no tenían un objetivo claro. Aunque muchos griegos a ambos lados del Egeo pudieran haber acogido favorablemente esta nueva versión de la Guerra de Troya, no hubo una defección masiva de las ciudades griegas de Asia Menor con respecto al Imperio aqueménida. La prudencia las prevenía ante cualquier precipitación; cabía siempre la duda de que la campaña que se emprendía con tanto boato pudiera fracasar estrepitosamente. Antes de Alejandro algunos habían impulsado ya la liberación del Asia Menor griega, como Isócrates, o incluso habían intentado realizarla, como Agesilao, aunque ninguno de ellos lo había conseguido hasta entonces.

En el llamamiento de Alejandro a la conciencia común griega se mezclaba un sentimiento de debilidad con los deseos de victoria sobre un adversario indudablemente poderoso. Mediante esta combinación de solemnidad y acción, se pretendían atenuar las inseguridades iniciales de la expedición. A fin de cuentas, hacía ya un par de años que un contingente macedonio operaba en territorio asiático, y tras unos primeros avances muy esperanzadores se había dado un vuelco a la situación en Éfeso, donde bajo la presión persa había tenido que replegarse hacia Abido, manteniendo a duras penas esta posición. Allí esperaba la llegada de

Alejandro para restaurar el deteriorado honor de las armas macedonias. Solo la fortaleza isleña de Cícico, situada ante la costa, y de hecho inexpugnable, se permitió el lujo de desafiar el poder de los sátrapas persas. Las demás ciudades, como por ejemplo Lámpsaco, que estaban demasiado expuestas en la línea fronteriza que separaba Europa y Asia, se mantenían a la espera. El riesgo de una prematura toma de partido era demasiado alto. Alejandro debía mostrar lo que era capaz de hacer antes de poder reclutar partidarios. Para forzar un vuelco político en el Asia Menor de habla griega no bastaba simplemente con atribuirse el papel histórico del legendario Aquiles, por mucho que pareciera hecho a medida para él. Hacían falta pruebas tangibles de las habilidades políticas de Alejandro y, sobre todo, de su competencia militar. Para el rey de los macedonios, desplazado a Asia, era mucho más urgente que para su enemigo conseguir éxitos inmediatos.

Alejandro debía afrontar asimismo otro problema: determinar claramente el itinerario a seguir. Existían dos posibilidades: o bien emprender la marcha hacia el lugar donde se concentraba el grueso de las tropas enemigas, o bien lanzarse hacia el sur para poner de su parte a las ciudades griegas cuanto antes. A ambas estrategias se sumaba el peligro de que una incursión demasiado despreocupada en territorio asiático pudiera desproteger los flancos del ejército invasor. Debemos recordar que las tropas solo podían mantenerse por sí mismas un máximo de un mes. Después habría de ser el terreno conquistado el que debería soportar la financiación de la campaña. Igualmente había que tratar con sumo tacto a los pueblos de Asia Menor a los que se pretendía liberar del yugo persa, ya que un desmesurado expolio habría arruinado la ideología propagandística del «ejército de liberación» antes de tiempo.

Alejandro y su séquito se reunieron en los campos de la Tróade con el grueso de las tropas que allí esperaban. El monarca, de veintidós años de edad, rebosaba de confianza en sí mismo. A su

disposición, pese a las mencionadas dificultades, tenía un enorme potencial bélico, una concentración de tropas que ninguno de sus predecesores en el trono de los Argéadas, e incluso ningún general griego, había introducido jamás en tierra extranjera. Plena de confianza en la victoria, la coalición militar greco-macedonia, comandada por un nuevo Aquiles, partió en busca del enfrentamiento con el enemigo.

Aníbal y Melkart

Situémonos en el campamento de invierno cartaginés de Cartago Nova (Cartagena) en las primeras semanas del año 218 a. C. y tratemos de averiguar cómo y dónde se inició la Segunda Guerra Púnica. La pregunta puede parecer redundante, ya que sabemos que Aníbal formó su ejército en Cartagena en la primavera de este año y desde allí marchó hacia Italia. Pero esta afirmación no es del todo correcta. Siendo precisos, solo describe la segunda parte del camino que Aníbal tomó para ajustar cuentas con Roma[490]. Al principio, su ruta no le llevó hacia al norte, sino en dirección opuesta, al sur. Su destino era Gades (Cádiz). Todavía en el período invernal, Aníbal puso rumbo al estrecho de Gibraltar. Se le acababa el tiempo y debía volver a su base de operaciones lo antes posible. El motivo oficial de su visita a Gades fue el cumplimiento de un voto y la ofrenda de un sacrificio en el santuario de Melkart con el fin de pedir ayuda divina para sus próximas empresas[491]. Se conservan aún algunas monedas significativas que nos permiten establecer una estrecha conexión entre la dinastía Bárcida y el dios Melkart[492].

La juventud del mandatario cartaginés permitía establecer un paralelo con las acciones de Alejandro Magno. Aníbal había recibido el más alto cargo militar a la edad de veintiséis años (221 a. C.), por lo que podía presentarse como un nuevo Alejandro al invocar la protección de Melkart-Heracles. Durante toda su

campaña, por citar un curioso ejemplo, siempre llevará una estatuilla de Heracles, que ya perteneció a Alejandro Magno. Entre las famosas doce pruebas de Heracles había una que podía ser usada de manera especial contra los romanos[493]. Tras derrotar a Gerión, Heracles condujo su ganado a través de Hispania y la Galia hasta Italia, donde cuenta la leyenda que el gigante Caco, que vivía en el monte Aventino, trató de robar los animales que por allí pasaban. Por desgracia para el gigante, Heracles se dio cuenta a tiempo del robo. El ladrón Caco tuvo que rendir cuentas frente a Heracles y fue castigado por él. Este episodio mitológico, bien conocido en la Antigüedad, servía para ilustrar el conflicto romano-cartaginés. La propaganda bélica cartaginesa difundió la idea de que Aníbal, al igual que había hecho Heracles, iría a Italia para responsabilizar a los romanos por su arrogante comportamiento en Hispania. ¿Cuáles fueron los precedentes de esta gesta? Roma intervino en el conflicto entre Cartago y Sagunto basándose en un tratado de alianza con los saguntinos[494]. El asedio y la conquista de Sagunto por Aníbal (finales de diciembre del año 219 a. C.) fue el *casus belli* para los romanos, que en cualquier caso habían observado el avance de los cartagineses en Hispania con preocupación. El supuesto incumplimiento del tratado por parte de los cartagineses —según el cual Sagunto pertenecía a la esfera de influencia romana— sirvió de pretexto para declarar la guerra a Cartago.[495] Aníbal reaccionó intensificando los preparativos militares y diseñando además una ofensiva ideológica basada en el uso de elementos religiosos.

El objetivo principal era conseguir aliados. Esta era una de las lecciones aprendidas tras el último conflicto romano-cartaginés, cuando Cartago tuvo que cargar sola con todo el peso de la guerra. El uso de una figura cultual enormemente popular en todo Occidente como Melkart llevaba aparejado un claro mensaje. Pero su movilización no bastaba por sí sola, sino que debía ir ligada a un programa político. No nos ha llegado la fórmula concreta

con la que fue difundido, aunque a partir de la observación de los siguientes acontecimientos podemos deducir que un llamamiento a la liberación de la opresión romana debería haber ocupado el centro de la ofensiva propagandística. La eficacia de esa medida constituía un requisito decisivo para el éxito de la estrategia, pues la devoción a Melkart-Heracles que proclamaba Aníbal no solo iba dirigida a todos los fenicios occidentales, de los que los cartagineses formaban parte, sino también al mundo griego[496].

El atractivo de la oferta se muestra en el hecho de que, a lo largo de la confrontación militar, renombrados estados griegos se identificarán con la causa de Cartago: el rey Filipo V de Macedonia (215 a. C.)[497], Siracusa (215 a. C.)[498], Tarento (213 a. C.)[499], así como una serie de ciudades helenas de la Magna Grecia y Sicilia[500]. Aníbal llamaba a los griegos y fenicios occidentales a tomar conciencia de su propia identidad, así como de su cultura ancestral, y los incitaba a extraer consecuencias, exhortándoles a liberarse del yugo de Roma[501]. La imagen que Aníbal generó de los romanos tuvo el efecto deseado. Ni los griegos ni los fenicios occidentales quisieron renunciar a su primacía en el Mediterráneo sin presentar batalla. Al escenificar esta identificación cultural, Aníbal había puesto en marcha una iniciativa política extremadamente compleja con miras a reunir en un mismo bando a los adversarios de los romanos, en parte enfrentados entre sí. Fue una maniobra ingeniosa, ya que logró que los distintos intereses de sus socios se solaparan temporalmente. El hilo conductor de la alianza se determinó a partir de la construcción de un enemigo común: Roma. Para un hombre como Aníbal, que según Livio se distinguía por su falta de religiosidad[502], conseguir una comunidad de acción antirromana sostenida por vínculos religiosos fue un logro sorprendente. En el veredicto de Livio se aprecia aún la perplejidad de los romanos ante esta tormenta propagandística que se abatió sobre la ciudad del Tíber.

La reacción del adversario prueba que las energías desplegadas por la ofensiva propagandística cartaginesa no pasaron inadvertidas. Los romanos se vieron obligados a buscar una respuesta adecuada[503]. Según el paradigma que imperaba durante toda la Antigüedad, cualquier desviación de la tradición religiosa significaba una peligrosa disminución de las expectativas de victoria. En ese sentido hay que entender la invocación de Melkart-Herakles puesta en escena en Gades por Aníbal y proseguida en fases posteriores de su campaña. Este protector divino debía otorgar a su audaz empresa la necesaria consagración. Sabemos que en plena guerra itálica, en el año 214 a. C., Aníbal celebró una espléndida fiesta en el lago Averno en honor a Melkart, a la que invitó a sus aliados itálicos a participar, para reforzar así los lazos de amistad con todos aquellos pueblos que había logrado apartar del férreo control de Roma[504]. La exaltación de Melkart como deidad corresponsable de los éxitos acumulados por el ejército de Aníbal servía de talismán y garantía de futuro, al tiempo que evidenciaba el flaco apoyo que los dioses capitolinos prestaban a su rival en vista de una serie de derrotas romanas en las batallas de Ticino, Trebia, lago Trasimeno y Cannas.

Escipión y Júpiter

En el transcurso del año 211 a. C. se hizo visible la respuesta romana a las maniobras cartaginesas. Ahí es cuando entra en escena un hombre capaz de medirse con Aníbal y que pronto habría de desempeñar un papel decisivo en la guerra: Publio Cornelio Escipión, que merced a sus posteriores gestas, será recordado en los anales romanos con el honroso apodo de «Africano». Hijo del cónsul del mismo nombre caído en Hipania, a la edad de veinticinco años se le confió el mando supremo en Hispania, hecho en que observamos un paralelismo con la biografía de Aníbal. La movilización de Escipión iba en contra de la tradi-

ción, porque debido a su juventud, aún no había desempeñado ninguna alta magistratura (pretura, consulado), y hasta ese momento tan solo había ocupado el cargo de edil. Pero la influencia de su familia y sus amistades políticas, así como una opinión pública inclinada hacia este prometedor y enérgico talento, se sobrepusieron a los reparos del Senado[505]. Para Escipión, el enorme reto que asumió era una cuestión de familia en el que confluían necesidades públicas e intereses privados. Quería superar este desafío para vengar a su padre y a su tío y, a la par, restablecer el deteriorado honor de las armas romanas en Hispania. Había un punto en el que Escipión superaba a la mayoría de sus coetáneos. Su energía y su seguridad en sí mismo estaban desarrolladas por encima de la media; su devoción religiosa era digna de mención. Escipión llamaba la atención por su especial celo en el culto y proporcionaba a su entorno la sensación de ser, como también parecía ser Aníbal, un favorito de los dioses. Tal conjunción de sentimientos reforzaba su autoestima a la par que fortalecía la confianza que otros habían depositado en él. Al referir el venturoso desenlace de la guerra, Livio nos ofrece el siguiente retrato de Escipión:

> No hubo un día […] que, antes de realizar algún acto oficial o privado, no fuera al Capitolio y, entrando en el templo, permaneciera sentado y allí, en lugar aparte, pasara un rato casi siempre a solas. Esta costumbre, que observó durante toda su vida, afianzó en algunos la creencia, que se divulgó intencionada o casualmente, de que este hombre era de estirpe divina, y reprodujo una leyenda, difundida antes acerca de Alejandro Magno […], en la que se decía que había sido concebido en ayuntamiento con una serpiente descomunal, y, en la alcoba de la madre, se había advertido muchas veces la aparición de ese prodigio[506].

Polibio da cuenta de que Escipión siempre confió en los poderes divinos para incentivar y alentar todas sus empresas militares. Al describir su hazaña realizada al atacar de forma sorprendente y temeraria la fortaleza de Cartagena, el centro del poder cartaginés en Hispania, Polibio recalca:

> Si había algo en lo que tenía una habilidad innata, era en infundir coraje y en transmitir su estado de ánimo a aquellos a quienes arengaba. Los hombres obede-

cieron y atacaron corriendo a través de la marisma; todo el ejército creyó que ello se hacía por la providencia de un dios[507].

El hecho de que hombres enérgicos y exitosos, que destacaban por sus capacidades militares o políticas, se vieran vinculados de tal manera a ciertas divinidades, e incluso a veces equiparados o confundidos con ellas, correspondía al espíritu de la época. Alejandro Magno y los Diádocos, los Bárcidas y los Escipiones, pertenecían a una élite carismática definida por el efecto y recepción que causaban sus específicas formas de comunicación, tan típicas de la era helenística[508]. Ello incluía la propia ascendencia divina, propagada con más o menos énfasis (Alejandro y Zeus-Amón), o una relación de especial cercanía con una determinada divinidad sustentadora que parecía apadrinar los éxitos alcanzados (los Ptolomeos y Dioniso, Aníbal y Melkart, Escipión y Júpiter). En este contexto se encuadra igualmente la proclamación de la propia divinidad de los implicados: los Ptolomeos, los Seleúcidas y los Antigónidas fueron venerados como «dioses salvadores». Al igual que antaño hacían los héroes homéricos, que libraban sus combates bajo la égida de los dioses del Olimpo (Atenea, por ejemplo, apoyaba a Ulises, mientras Afrodita ayudaba a París), Alejandro y los Diádocos combatían a sus enemigos amparados por una fuerza superior. La especial relación de proximidad hacia Melkart-Heracles que Aníbal reclamaba una y otra vez en público fue respondida por su adversario romano a través de una íntima devoción hacia Júpiter.

Todos estos actos no evidenciaban un comportamiento piadoso interiorizado, sino una contagiosa escenificación política. Solo las divinidades «correctas» estaban en condiciones de garantizar el éxito anhelado. Esta circunstancia se hará especialmente visible con ocasión de los acontecimientos del año 205 a. C., cuando los libros sibilinos anunciaron que Aníbal solo podría ser expulsado de Italia y derrotado si se implantaba solemnemente en Roma el culto a la gran madre de Pesinunte *(Magna Mater)*.

Para recibir a la diosa se escogió a Publio Cornelio Escipión Nasica, un familiar del contrincante de Aníbal[509]. La elección era de todo menos casual. Los Bárcidas y los Escipiones no solo se enfrentaban en el campo de batalla, sino que, al estilo de los dinastas helenísticos rivales, competían encarnizadamente por alcanzar altas cuotas de popularidad, de aceptación y de poder activando toda clase de resortes religiosos.

Finalmente hay que mencionar que otros líderes seguirían más adelante la senda marcada por la tradición helenística, como por ejemplo Marco Antonio, apoyado por Dioniso, o Octavio Augusto, favorito de Apolo[510]. La helenización de la política romana, que consistirá en conciliar las desmesuradas aspiraciones de individuos sobresalientes con una supuesta aprobación divina, empezará en este momento a politizar a la opinión pública, la religión y el Estado. En los años venideros, múltiples potentados romanos se insertarán en esta línea de continuidad, solicitando amparo a sus aspiraciones de grandeza bajo el manto de una determinada deidad: Nerón y Helio-Apolo, Domiciano y Minerva, Aureliano y *Sol Invictus,* Diocleciano y Júpiter, Maximiano y Hércules, o, al fin, Constantino y Cristo[511].

Princeps a diis electus

El título de este epígrafe —tomado de una fórmula de J. Rufus Fears— señala la relación recíproca existente entre potentados y dioses, destacando así un aspecto central de la dimensión política de la legitimación del poder. Los principales dirigentes romanos siempre se jactaban de sus estrechos lazos con distintas deidades. En este contexto, el sistema politeísta resultaba conveniente para una sociedad aristocrática sumida en una permanente tensión por destacar entre sus competidores. Si hubiera habido un solo dios, algunas familias con ambiciones políticas no hubieran tenido la oportunidad de distinguirse en el ámbito de la reli-

gión, perfilándose como elegidos por una determinante deidad. La igualdad en el estatus que sugerían las diferentes deidades parecía un reflejo del equilibrio aristocrático que reinaba en el Estado. ¿Cómo puede explicarse entonces el giro hacia la monarquía efectuado por Augusto con la estructura político-religiosa de corte republicano?

El *princeps* no se centró en una sola deidad a la hora de reclamar el poder para sí, sino que, dependiendo de la ocasión, invocaba a diferentes protectores divinos para subrayar su posición política, su fortuna en la guerra o su particular carisma[512]. La atención que Augusto prestó a las deidades tradicionales, en el marco de su programa de renovación religiosa del Estado y de la sociedad, no estaba solo vinculado a la estrecha relación que el regente mantenía con Apolo, Marte o Venus[513]. Todas las tareas y funciones relacionadas con el culto a estas deidades fueron monopolizadas por la casa imperial, y solo Augusto y después Tiberio —designado como su sucesor— estaban capacitados para desarrollar una serie de rituales relacionados con su respectivo culto[514]. La devoción de Augusto por Apolo muestra la tendencia a ubicar a una deidad, especialmente entrelazada con la dinastía dirigente, en el centro del culto. Aparte de Júpiter, era Apolo quien recordaba la victoria de Cayo Octavio sobre Marco Antonio y Cleopatra en Accio, suceso que marcó el comienzo de su gobierno[515]. En ningún otro lugar de culto aparecían religión y política tan entrelazadas como en la morada de Apolo. Su templo había sido erigido junto a la casa de Augusto, fusionándose así la residencia del *princeps* y el santuario en una unidad arquitectónica. Los libros sibilinos, que antes se guardaban en el Capitolio, fueron trasladados al templo de Apolo en el monte Palatino[516]. Algo similar puede decirse del templo de Mars Ultor (Vengador) dedicado a Marte y Venus, las deidades de la familia Julia[517]. En este caso también podemos observar un desplazamiento y una concentración de funciones sacras: por ejemplo, se

trasladó a este templo la ceremonia del *clavus figendi*. También los gobernadores ofrendaban sacrificios antes de partir hacia las provincias. Si volvían victoriosos, consagraban allí sus coronas honoríficas[518]. Los monumentos más prestigiosos fueron adecuados para los dioses estrechamente asociados con Augusto, cuya importancia se reflejaba en el tamaño y el esplendor de sus santuarios.

En este contexto, es necesario señalar el culto al emperador como parte integral de las prácticas religiosas oficiales. Mientras que en tiempos pasados algunos gobernadores provinciales recibían honores divinos, este tipo de homenajes pasará ahora a ser monopolizado por el emperador de turno. La sacralización del *princeps* guardaba una estrecha relación con la configuración del poder monárquico. Augusto y sus sucesores fueron testigos de cómo innumerables ciudades los veneraran como dioses, o cómo ciudadanos, corporaciones o regiones enteras los elevaran a los altares[519]. Durante la República, el *populus Romanus* era el punto de referencia para los elogios que evocaban la *fortuna,* la *pietas,* la *concordia* o la *felicitas* del Estado. Pero ya durante el reinado del primer *princeps,* conceptos éticos como *virtus, securitas* o *pax* adquirieron el sufijo de *augusta;* en otras palabras, se generaron nuevas síntesis connotadas con matices religiosos en cuyo centro se ubicaba el emperador[520].

En la Antigüedad, era común considerar que aquellas personas que destacaban por su poder y éxito se podían equiparar a los inmortales. No sorprende, pues, que Augusto fuera venerado como un dios durante su largo reinado[521]. En cualquier caso, las preferencias del emperador a la hora de establecer los fundamentos de la política religiosa eran tenidos muy en cuenta. Esta relación entre mortales e inmortales se basaba en un concepto de reciprocidad: el gobernante elevaba a la deidad que le favorecía mientras su gobierno brillara en el esplendor de la divinidad escogida. Análogamente al principio de acumulación de poder po-

lítico en manos de los emperadores, la deidad elegida por ellos obtenía una serie de atribuciones y competencias sagradas.

Visto de forma retrospectiva, el Imperio romano parecía una secuencia lógicamente concebida de gobiernos individuales de los distintos emperadores; pero al examinarlo más de cerca, hay una serie de aspectos que relativizan esta imagen de continuidad monárquica. No había ninguna instancia encargada de elegir al emperador; nadie sabía exactamente quién tenía la capacidad de ejercer esta prerrogativa. Por eso, una vez que un candidato había subido al trono (gracias a la ayuda del Senado, los pretorianos, las legiones o la propia población urbana), la tarea más apremiante era legitimar su gobierno, sobre todo cuando no era posible remitirse a una continuidad dinástica[522]. Esto será particularmente notorio tras el reinado de los emperadores de la dinastía Severa. El trono imperial conseguido por la fuerza de las armas debía contar con el apoyo de un amplio consenso social para que el gobierno pudiera perdurar[523]. Ya en el siglo primero, en vista de la cada vez más frágil legitimidad del Principado, se procuró imprimir al reinado de los césares una fundamentación religiosa al asociarlo con prometedoras deidades[524]. Esta tendencia se incrementará a finales del siglo II, cuando se extendieron nuevas formas de exaltación religiosa del dominio imperial tras la época de los llamados emperadores adoptivos[525].

Por ejemplo, Cómodo (180-192) se insertó en el marco de los conceptos religiosos convencionales cuando se escenificaba como hijo de Júpiter y como Hércules —ya Nerón había ordenado la erección de una estatua colosal con los atributos de Helio-Apolo frente a su nuevo palacio, cuyo objetivo era la identificación con la deidad[526]—; por otro lado, Cómodo mostraba simpatía por los cultos mistéricos. En contraste con las travestías de Calígula o Nerón, Cómodo se sumergió en la esfera cultual de su entorno y la utilizó para elevar su propia posición. En su gobierno, encontramos planteamientos inequívocos a la hora de convertir la

autocracia imperial en un sistema basado en un soporte religioso. En este sentido, puso la vida pública bajo su protección personal como *Hercules Romanus*. El poder mágico del nombre de Hércules fue enfatizado particularmente[527] y se convirtió en un componente fijo de su titulatura imperial, apareciendo, significativamente, entre la mención de las dignidades de *pater patriae* y de *pontifex maximus*. Al Coloso de Nerón, que los Flavios habían transformado en un Helios-Apolo, hizo que le aplicara su propio rostro y que lo transformaran en una estatua de Hércules[528].

El mundo religioso oriental se hizo presente en Roma con una mezcla de boato y exotismo a partir del emperador Heliogábalo (218-222), procedente de Emesa (Siria)[529]. Desde generaciones existían un número de cultos orientales en Roma, La novedad era, sin embargo, que el emperador se estilizaba como su principal valedor. Heliogábalo se veía a sí mismo como sacerdote de su dios sirio, y así dedicó a la imagen del dios solar de Emesa un lugar preferente en Roma[530]. Del mismo modo que él había elegido por cónyuge a una virgen vestal, le dio a su dios a la diosa celestial de Cartago como esposa. Además, hizo trasladar las más venerables reliquias de la religión romana, como la piedra de la *Magna Mater*, los escudos de los Salios o el fuego de Vesta, al templo del su dios. En la Curia senatorial hizo colocar su imagen como sacerdote del dios Sol por encima de la Victoria y exigió que los más altos mandatarios del Imperio y cualquier otra persona que ofreciera sacrificios públicos, de ahora en adelante, rindiera homenaje primero a su dios[531]. Aunque el intento de Heliogábalo de superponer una deidad siria a las prácticas del culto tradicional no tuvo éxito, sí nos permite observar cuáles eran las posibilidades que tenía un emperador respecto a la esfera cultual si no fracasaba políticamente, tal como le sucedió a Heliogábalo.

En las acuñaciones monetarias de Galieno (253-268) aparecen por primera vez *comites* divinos (compañeros perennes) arropando al gobierno imperial[532]. Aunque se invocaban a numerosos

dioses, la idea de una voluntad divina suprema como expresión de la energía de todas las deidades individuales se fue introduciendo en el panteón romano. Tales conceptos estaban muy divulgados y podían remitirse a una larga tradición. Un ejemplo de ello lo encontramos en el discurso de Elio Arístides: antes de que Júpiter tomara el poder, prevalecía el caos; solo a través de él surgieron el orden y la seguridad. Lo importante de este razonamiento es el paralelismo entre el gobierno del dios supremo y el ejercicio del poder político en el ámbito humano[533]. Resulta muy revelador el comentario que Herodiano puso en la boca del emperador Caracalla:

> Júpiter otorga el poder imperial a un solo hombre, del mismo modo que él es el único señor de los dioses[534].

Los fundamentos ideológicos del ideario político de Galieno se basaban en la profesión de la universalidad helena, lo que demuestra la fuerte influencia que el neoplatonismo ejercía sobre el emperador. Aunque Aureliano (270-275) continuó los esfuerzos renovadores de Galieno, no pretendía una cosmovisión filosófica del mundo de las creencias, sino que propugnaba la transformación religiosa del Imperio[535]. Aureliano vio en el extendido culto de la divinidad solar (Helios, Sol) la plataforma adecuada para su proyecto[536]. Después de abortar la segregación del Imperio, buscó la renovación religiosa del Estado a través de un programa cultual[537]. Construyó un espléndido templo en Roma para el dios *Sol dominus imperii Romani,* fundó un colegio sacerdotal especialmente para este dios —que iba a asumir en el futuro su función como divinidad preeminente— y estableció festividades en su honor. Existe un paralelo interesante digno de ser mencionado en este contexto: antes de la batalla de Emesa, el emperador Aureliano, al igual que hará una generación más tarde Constantino, tuvo una visión: el dios Sol se le apareció y le prometió la victoria sobre sus enemigos:

> Después de que Aureliano volviera a controlar Oriente, entró en Emesa victorioso y una vez en el templo de Heliogábalo para hacer sus votos en agradecimien-

> to de todo el pueblo. Pero aquí se encontró frente a la figura de la deidad, la misma que había visto apoyándole en la batalla. Por lo tanto, aquí construyó templos, para los que donó valiosos regalos de consagración, y también le construyó un templo al dios Sol en Roma, el cual […] consagró con aún mayor veneración[538].

De estos hechos se desprende una relevancia paradigmática: ya que la divinidad solar había favorecido a Aureliano, no tardará en hacerse visible para todos los demás. El emperador Heliogábalo quiso propagar un culto reconocible en todas partes cuando trajo a su dios solar de Emesa a Roma. Heliogábalo desapareció y dejó pocos rastros tras de sí, pero su deidad permaneció y siguió siendo venerada a través de sus distintas manifestaciones. Los soldados en el Rin, en el Danubio, en el Éufrates y en el norte de África adoraban a Mitra, donde el culto solar desempeñaba un papel central. En los países celtas y germánicos existían numerosos cultos solares bajo la apariencia de deidades locales. En el ámbito griego, el dios Sol identificado con Helios-Apolo había estado siempre presente, al igual que en la mayoría de las ciudades sirias, donde existían cultos solares de toda índole.

Sin embargo, el dios de Aureliano ya no era el ídolo de piedra de Heliogábalo[539]. En algunos círculos intelectuales surgió una teología que interpretaba al dios Sol como un reflejo del más alto poder celestial (Porfirio). Aureliano creó un culto estatal en Roma unificando los múltiples ritos solares en Oriente y Occidente. Una vez más, el emperador exigió que sus súbditos veneraran al dios que él mismo les había ofrecido como protector del Estado. El henoteísmo solar fue adecuado para esta tarea de unificación, pues era aceptable no solo para los seguidores de las ideas astrológicas populares, sino también para los adeptos de los antiguos cultos, cuyos dioses a menudo presentaban múltiples conexiones con la esfera solar. El *Deus Sol Invictus* se nos presenta como resultado de un proceso sincretista de integración de los diferentes cultos solares. Su función era mantener cohesionado al Imperio frente a las tendencias desintegradoras y protegerlo de sus numerosas amenazas.

Como ya hiciera Aureliano, quien antes de acometer la decisiva batalla de Emesa tuvo una visión del dios Sol y después de la victoria construyó un templo en Roma dedicado a su protector celestial[540], así actuó Constantino cuando se encontró en el año 312 con una situación comparable e imploró la ayuda de un poder sobrenatural capaz de facilitarle la victoria sobre sus enemigos. Tras obtener el respaldo necesario del dios cristiano, Constantino le demostró al punto su gratitud[541].

El contacto privilegiado entre regentes y dioses no era ninguna excepción en el complejo entramado de relaciones que existía entre el mundo terrenal y el cosmos celestial, especialmente en tiempos de crisis. El deseo de explorar y utilizar la voluntad divina cuando se afrontaban desafíos decisivos conllevaba con frecuencia el uso de la esfera sacra para fines políticos con motivo de satisfacer insaciables ambiciones personales y conseguir los objetivos previstos. En el mundo antiguo, el control y dominio del ámbito de la religión y, especialmente, de la adivinación, fue siempre una herramienta social de hondo calado. Al igual que sus contemporáneos, Constantino se hallaba al comienzo de su carrera ante el dilema de elegir una divinidad adecuada bajo cuyo signo podría posicionarse frente a sus múltiples competidores. Prodigios, sueños o visiones eran los instrumentos apropiados en este contexto para activar la protección del dios deseado. Sin embargo, el acercamiento a una u otra deidad no solo ponía en marcha un proceso de comunicación bidireccional, sino que podía conllevar consecuencias de largo alcance, generadas principalmente por las exigencias que determinaban el destino político de quien lo escenificaba. Una victoria frente a los rivales solía ser considerada como la prueba más irrefutable del favor divino hacia aquel que la lograba, y que al mismo tiempo se preciaba de ser el elegido de la divinidad en cuestión. El éxito subrayaba la

conformidad de una voluntad superior con las medidas terrenales adoptadas por el implorante. También expresaba la certeza de haber actuado correctamente. En un mundo de interdependencia global y constante necesidad de mutuas certidumbres como el del Bajo Imperio estaban llamadas a destacar sobre todo aquellas personalidades carismáticas que lograban estrechar unas relaciones especialmente fecundas con los poderes sobrenaturales atribuibles a una determinada deidad.

En los turbulentos años que siguieron a la abdicación de Diocleciano y de Maximiano (305), generar un vínculo entre los aspirantes al trono y aquellos dioses que pudieran auspiciar su éxito era de especial relevancia para garantizar la supervivencia política de los afectados. Tanto Constantino como sus rivales en su frenética carrera hacia el dominio del Imperio se hallaban en una suerte de competición por ganar tanto el favor del estamento militar, como el de la población en general, pero ante todo el de los dioses. En consecuencia, cuando los candidatos al trono reivindicaban la protección de determinados poderes celestiales, estaban actuando de cara a la opinión pública. Cualquier recurso a los dioses precisaba de una cuidada puesta en escena. No es de extrañar, por tanto, que fuera una especie de mensaje oracular comunicado por el aparato propagandístico del interesado lo que proporcionará la cobertura ideológica necesaria al desafío de Constantino en el momento de medirse en el campo de batalla con su poderoso rival Majencio en octubre del año 312[542].

Los antecedentes de la decisiva confrontación entre ambos rivales son comentados por un panegirista y más tarde por los escritores cristianos Lactancio y Eusebio de Cesarea. Desafortunadamente, los informes existentes al respecto se muestran tan contradictorios que no puede discernirse ninguna secuencia clara de los hechos que narran[543]. En total poseemos cuatro versiones en torno al legendario evento. La más cercana es la alocución laudatoria del panegirista, que se remonta al año 313. En su flo-

rido discurso pronunciado en presencia de Constantino y de toda la corte, se glorifican las hazañas del año anterior protagonizadas por el aludido personaje de la siguiente manera:

> ¿Qué dios, qué presente majestad te alentó de tal manera que, en contra de la opinión del pueblo y de las advertencias de los augures, y a pesar de que casi todos tus acompañantes y generales no solo no estaban en silencio, sino que expresaban abiertamente su temor, solo tú reconociste que había llegado el momento de la liberación de la ciudad? Tú tienes, Constantino, algún vínculo secreto con el espíritu divino, pues, después de que él ha desterrado de nosotros toda preocupación acerca de los dioses menores, solo te ha estimado a ti digno de mostrársete directamente. De lo contrario, tú, el más valiente emperador, dinos cómo ha sido que has podido prevalecer[544].

Mientras el panegirista reflexionaba sobre la divinidad que entraba en juego en ese momento tan crucial de la biografía de Constantino y que había hecho posible su victoria sobre Majencio ante las murallas de Roma, pero sin posicionarse explícitamente al respecto, pues no dice de qué divinidad se trataba, solo unos pocos años más tarde (315), el maestro de la retórica cristiana, Lactancio, manifestaba con espesa claridad que había sido Cristo el responsable de este éxito:

> En el sueño estaba Constantino cuando recibió el consejo de poner el símbolo de dios en las insignias y de dar comienzo entonces a la batalla. Así lo hizo, tal y como se le reveló, y al poner la letra X y doblar la parte superior del estandarte, puso a Cristo en las insignias[545].

Eusebio, obispo de Cesarea, que proporciona dos versiones distintas del proceder de Constantino, afirma en su *Historia de la Iglesia,* confeccionada en los años inmediatamente posteriores a los acontecimientos (315), que la victoria de su admirado regente se debió ante todo a la invocación del dios de los cristianos mediante una plegaria:

> Constantino invocó al Padre Celestial a través de la oración y a su Logos, Jesucristo, Salvador de toda la humanidad, como su aliado[546].

Fuera de los textos literarios disponemos de un testimonio documental. Se trata de una moneda acuñada por estas fechas que nos muestra al lado de una serie de atributos paganos, tales como la loba capitolina junto a Rómulo y Remo, un cristogra-

ma insertado en el casco de Constantino, de lo que se puede deducir un acercamiento hacia el dios cristiano, utilizado como protector y valedor de la victoria del emperador[547].

Dos décadas más tarde, en un tratado de carácter panegírico dedicado a ensalzar las virtudes del emperador, redactado después de su muerte (337), Eusebio no ve el escenario de la pugna por el dominio de Roma tan sobriamente como hiciera años atrás. A diferencia de Lactancio, el obispo de Cesarea sitúa la visión antes de la campaña itálica. Apelando al testimonio de Constantino, Eusebio explicaba la intervención divina en los designios del emperador de la siguiente manera:



9. Medallón de plata de Constantino con cristograma en el yelmo (año 315). Ceca de Ticinum.

Al mediodía, cuando el día comenzaba a declinar, según dijo él (Constantino), vio con sus propios ojos en el cielo cómo justo sobre el Sol se formaba un signo de la victoria con la cruz hecha de luz, y luego sobre esta señal se añadió una escritura que decía: por esto vencerás. Pero por esta visión un temor se apoderó de él y de todo el ejército que, mientras él estaba en algún lugar en marcha, le había acompañado y que, por lo tanto, se había convertido en espectador del milagro de la señal. Y él se quedó significativamente indeciso respecto de lo que significaba esta señal milagrosa. Pero mientras estaba pensando inmerso en muchas consideraciones lo sorprendió un sueño durante de la noche. En el sueño, se le aparecía el ungido del Señor (Cristo) y le ordenaba tomar el signo aparecido en el cielo con el fin de usarlo en la lucha con el enemigo como una señal de protección[548].

Una sinopsis de los diferentes textos existentes sobre la epopeya constantiniana ilustra cómo se va forjando progresivamente la leyenda del «emperador piadoso y por supuesto cristiano» como parte integral de la biografía política de Constantino aún durante su vida. Éste aparece en este contexto como una especie de agente de la divinidad, por lo que sus acciones son interpretadas como una ineludible necesidad histórica. A la luz de tales evidencias se impone relativizar el análisis de los antecedentes políticos de semejante instrumentalización de la figura de Constantino que, como bien certifican los testimonios citados, va abandonando el marco de la historia para convertirse en el idealizado prototipo de regente providencial[549].

Cuando el 25 de julio del año 306 Constantino fue proclamado augusto por el ejército de Britania, este golpe de audacia que no había sido consensuado con los demás regentes ponía en entredicho el sistema tetrárquico vigente[550]. Después de acaloradas discusiones en septiembre de ese mismo año, se logró una solución pactada. El augusto Galerio consintió en reconocer al usurpador haciéndole un hueco dentro del gobierno de los cuatro regentes, que pasarán a partir de este momento a constituir una renovada Tetrarquía[551]. El hasta entonces césar Severo se convirtió en augusto de Occidente y Constantino se le subordinó como césar. No obstante la inclusión de Constantino en el colegio tetrárquico, su posición siguió siendo bastante precaria. De ello dan fe las circunstancias de su proclamación, que había sido un hecho consumado al que los otros socios del gobierno (Galerio, Severo, Maximino) se habían visto obligados a aceptarlo de mala gana. La proclamación de Constantino quebrantaba los cimientos del credo tetrárquico, es decir, el hecho de que volviera a ser el estamento militar la institución que designara a un determinado emperador, apenas un año después de la abdicación de Diocleciano, que tantos esfuerzos había dedicado a elaborar un sistema de gobierno libre de las presiones del ejército. La situación se

agravó notablemente por el hecho de que el comportamiento de Constantino no tardó en ser imitado por un personaje dotado de amplios apoyos y una gran ambición. Cuando el 28 de octubre del año 306 Majencio fue elevado a la dignidad de augusto en Roma, Galerio ya no se mostró dispuesto a aceptar una nueva erosión de la laboriosamente conseguida estabilidad política y respondió directamente con acciones bélicas a las pretensiones del nuevo usurpador (primavera 307)[552].

En estos años de una cruenta guerra civil permanente, cada gobernante se hallaba en una pugna constante con sus competidores[553]. Así, Severo, el augusto de Occidente, cayó en la primavera del año 307 en el curso de una expedición de castigo contra Majencio. Poco después Galerio, aunque salvó la vida, volvió a fracasar en su intento de destronar al señor de Roma[554]. Cuando Majencio fue acosado por Severo y Galerio, su padre Maximiano salió en su ayuda. Gustosamente revocó su abdicación que había sido forzada por Diocleciano, interviniendo a partir de ahora con vehemencia en la convulsa escena política de estos años (306-310) y activando de nuevo su *potestas* imperatoria. En busca de aliados, Maximiano acordó con Constantino un pacto que fue sellado con un matrimonio de Estado. En el año 307 Constantino se casó con Fausta, la hija de Maximiano y hermana de Majencio, recibiendo a cambio el título de augusto, que le había sido negado por Galerio[555]. A través de esta designación, Constantino legitimaba su dominio, recurriendo a los fundamentos ideológicos de la Tetrarquía, pues Maximiano había sido, junto con Diocleciano, la figura fundacional del sistema del poder compartido. En la primavera de 308, sin embargo, y por motivos que desconocemos, se produce un distanciamiento entre Majencio y Maximiano, que obligará a este último a abandonar apresuradamente Italia y a acudir a la corte gala de Constantino en busca de exilio político.

Galerio, Maximino, Constantino, Majencio y Maximiano estaban poseídos de un afán desenfrenado por hacerse con la cuota más alta posible del poder, siempre en mutua competencia. Sus irreconciliables rivalidades socavaban la gobernanza del sistema tetrárquico. Este fue el principal motivo de que se convocara el 11 de noviembre de 308 en Carnuntum una cumbre de Estado con el fin de solucionar la crisis de autoridad que amenazaba con quebrantar el gobierno imperial. Sin embargo, el resultado de esta reunión fue desalentador para Constantino. No solo Maximiano resultó depuesto de forma definitiva, sino que Constantino tampoco fue promovido a la dignidad de augusto en lugar del fallecido Severo, cargo que recayó, para sorpresa de todos, en Licinio, un compañero de armas de Galerio y hombre de su entera confianza. Por supuesto, Constantino se negó a reconocer dicha resolución, lo que conllevó un incremento de las tensiones y el germen en sí mismo de nuevos conflictos que no tardarían a estallar[556]. El siguiente sobresalto fue protagonizado por el recién depuesto Maximiano. Amargado por haber sido apartado contra su voluntad de las tareas de gobierno, el experimentado regente utilizó la primera oportunidad que se le presentó, cuando regresó a las Galias, para rebelarse contra Constantino, su yerno y hasta el momento su principal aliado (primavera de 310). Este intento de conjura fue frustrado por Constantino, quien logró desembarazarse de su suegro[557]. De repente, Constantino se encontró ante una situación altamente precaria, porque hasta entonces había recibido la ansiada aprobación a sus pretensiones de poder en virtud de la dignidad de augusto que le había sido conferida por Maximiano. Sin embargo, la eliminación de Maximiano ponía bruscamente fin a la utilización de la ideología tetrárquica como base del gobierno de Constantino, que se vio a partir de este momento obligado a buscar una nueve fuente de legitimación. Se imponía la necesidad de reorientarse políticamente. La respuesta no se demoró. Para justificar esta

nueva situación, un panegirista proclamó mediante un discurso dirigido a la opinión pública en julio del año 310 que Constantino descendía del emperador Claudio Gótico, un predecesor casi olvidado del siglo III, pero que conservaba buena fama[558]. Con la elaboración mediante subterfugios de una continuidad dinástica, Constantino rompía deliberadamente con el modelo de legitimidad tetrárquica de su gobierno, que había sido hasta el momento la principal justificación de su asunción al trono. En esta situación extremadamente tensa cobra especial sentido una aproximación a Apolo escenificada públicamente por un panegirista con ocasión del feliz desenlace de la rebelión de Maximiano en el año 310. La invocación de Apolo cumplía con el propósito de justificar el viraje político de Constantino recurriendo al popular dios solar que simbolizaba un gobierno transparente y eficaz. El panegirista subrayaba en su alocución que Constantino mantenía una estrecha relación con Apolo, divinidad muy venerada en las Galias, y que a partir de este momento aparece como el nuevo símbolo celestial de las pretensiones de soberanía de Constantino:

> Tú (Constantino) le has visto realmente (a Apolo) y has reconocido sus rasgos, al dios que según los antiguos videntes ha merecido gobernar en todo el mundo. Y estas predicciones se cumplen, en mi opinión, solo (en ti), porque solo tú, emperador, reúnes como ese dios, juventud, salud y hermosura más allá de las palabras[559].

Todo esto sucede en el año 310, pero la orientación ideológica de Constantino dará un nuevo giro durante el año 312, cuando el emperador de las Galias decidió declarar la guerra a Majencio, disponiéndose a invadir Italia[560]. Con ello Constantino asumía un riesgo incalculable ante un temible enemigo. Visto desde una postura neutral, el planteamiento de Constantino solo podía parecer una tremenda temeridad. Los precedentes protagonizados por los emperadores Severo y Galerio, expertos militares, quienes irrumpieron en Italia para destronar a Majencio, saliendo malparados en su empeño, así como la tenacidad de Majencio, que había logrado erigir un dique de contención en torno a

Italia y de manera especial en Roma, constituida en una fortaleza inexpugnable, eran sólidos argumentos contra la empresa bélica de Constantino[561].

Ante esta situación, no deja de ser sorprendente el hecho de que Majencio, en posesión de todas las ventajas, no colaborara en desmoralizar a las tropas de su rival permaneciendo inactivo dentro de la inexpugnable fortaleza de Roma y esperar a que las inclemencias del tiempo y la desesperación se apoderasen de las tropas enemigas. Sabido es que Majencio actuó contra todo pronóstico y por supuesto al margen de la lógica militar. Ordenó sacar a su ejército de Roma sin ninguna necesidad y presentó batalla al desesperado Constantino, que obtuvo de repente la única posibilidad de dar un cambio a la situación. Después de una encarnizada lucha alrededor del Puente Milvio, Constantino logra imponerse a su rival; el 28 de octubre del año 312, Majencio perdió la batalla y su vida[562].

En esta situación extremadamente crítica, Constantino había implorado la ayuda de Cristo, y aquí es donde tiene lugar la experiencia visionaria, estilizada por los autores cristianos, y la subsiguiente e inesperada victoria del desafiante Constantino[563], anunciando el nacimiento de su propio mito basado en su imagen de emperador «cristiano» y en la imagen de emperador triunfador que camina hacia la gloria como consecuencia de su elección divina. ¿Pero qué pasó realmente? ¿Cómo podemos imaginarnos la visión de Constantino? ¿Quién vio a quién? ¿Quién habló con quién? ¿Cómo ocurrió la visión, mediante un trance espiritual o en un estado de vigilia? ¿Fue todo esto acaso una fantasía inventada?[564]. Es inútil tratar de dar respuestas bien fundadas a estas preguntas. Tanto la propia visión como la imagen de los escudos de los soldados, e incluso la misma invocación al Dios cristiano, necesitaron de una interpretación posterior para ser comprendidos[565]. Convencido de que su triunfo solo fue posible gracias a un apoyo sobrenatural, no tardará en mostrarle

el debido agradecimiento a su nuevo y eficaz benefactor divino, artífice de su victoria y responsable de su renovada existencia política[566].

El recurso al dios de los cristianos le había ayudado a salvar una situación desesperada. Después de superar infinitas dificultades, Constantino había conseguido neutralizar a sus competidores y escaparse de un callejón sin salida, convirtiéndose tras su victoria en el nuevo señor de Occidente. Lo que había amenazado con terminar como un estrepitoso revés resultó ser, visto desde la posterior perspectiva, un paso crucial en el camino en pos del dominio del Imperio. Una divinidad invocada por el emperador lo había apoyado de manera decisiva en el momento de su mayor crisis. Su protector celestial, el dios de los cristianos, aparecía ahora como garante de la victoria. Su pretensión al monopolio exclusivo de la esfera celestial se correspondía con los sueños de dominio de Constantino. El monoteísmo cristiano era incompatible con los antiguos dioses, tanto al menos como la ambición de Constantino hacia la supremacía del Imperio, que no quería compartir con nadie. Desde la perspectiva del año 312, no obstante, mucho de lo que sucederá posteriormente aún no resultaba predecible. Contra el escepticismo expresado por algunos estudiosos[567], hay que presuponer que Constantino acudió en procesión al Capitolio, la morada de los dioses milenarios de Roma, para celebrar su triunfo sobre Majencio según las reglas que imponía la tradición. Aunque el panegirista del año 313 no dice nada al respecto, tampoco asegura que la deidad protectora de Constantino fuera Cristo. Será mucho más tarde, durante su estancia en Roma del año 326, cuando Constantino, aparentemente siguiendo el consejo de un obispo cristiano, se negará a sacrificar en el templo de Júpiter. Con esta decisión se interrumpirá una ancestral tradición que databa desde los inicios de Roma. Por entonces, la situación político-religiosa ya había cambia-

do notablemente, al orquestarse en el centro del Imperio un rechazo público y explícito a los dioses capitolinos[568].

Ciertamente, esta interpretación no está exenta de conjeturas. Sin embargo, estas no se refieren a los sentimientos religiosos de Constantino, cuya intimidad nos queda bastante oculta, sino más bien a una combinación de elementos personales y situacionales que, en definitiva, se pueden objetivar como a continuación se podrá demostrar. La situación política, tras el período relativamente tranquilo de la primera Tetrarquía de Diocleciano, se nos presenta inmersa en un incesante vaivén de violentas convulsiones internas. No menos de siete pretendientes al trono se disputaban el dominio del Imperio. Todos reclamaron como requisito mínimo un puesto preeminente en el sistema tetrárquico, que ya solo existía de forma nominal. La referencia a la teología de Júpiter-Hércules era el elemento legitimador de la Tetrarquía, y la persecución de los cristianos fue una consecuencia de esta legitimación[569].

Pero fue el sentimiento dinástico que emanaba del ejército lo que elevó al emperador, cuestionando el modelo de gobierno diseñado por Diocleciano. Frente a esta circunstancia se necesitaron, más que nunca, elementos que justificaran y legitimaran el gobierno. Esta situación ejerció un efecto significativo en la política religiosa de Constantino. Ya su padre, Constancio I, había practicado cierta contención con respecto a la persecución de los cristianos. El hijo dio un paso más al permitir que los cristianos practicasen sus ritos, como nos asegura Lactancio, lo que sugiere que el regente de las provincias occidentales del Imperio había suspendido de facto la aplicación de los edictos de Nicomedia[570]. La pregunta es: ¿en qué momento sucedió tal cambio de postura? Si se examina la secuencia de los eventos descritos anteriormente, esto solo puede haber ocurrido después del año 310, cuando Constantino rompió con Maximiano y con la ideología tetrárquica, y cambió de orientación en busca de nuevas oportu-

nidades para legitimar sus enormes ansias de poder[571]. Este tipo de enfoque no implica reconocer en Constantino una conversión temprana al cristianismo; más bien quería determinar de manera autónoma sus medidas de gobierno, y de forma especial la política religiosa, sin tener en cuenta las convenciones existentes. En este complejo escenario se mostraba especialmente receptivo hacia todos lados. En consecuencia, Constantino hizo que el divinizado Claudio Gótico fuese reconocido como antepasado suyo e hizo también consagrar a su difunto padre Constancio I, con lo que se insertaba en una continuidad genealógica de dioses. Por otra parte, no guardó en secreto su afinidad con el culto de Apolo. Los dos, Constantino y Apolo, aparecen en los textos de los panegíricos cara a cara como iguales. Esta referencia al dios solar tan popular entre la tropa entraba en juego sobre todo cuando apremiaban decisiones militares. Así sucedió en el año 310, cuando Constantino fue capaz de defenderse, con la ayuda de Apolo, de la amenaza que representaba Maximiano, y tras su eliminación y el sometimiento de los bárbaros en la frontera del Rin logró consolidar su gobierno. Del mismo modo pueden evaluarse los sucesos acaecidos en el año 312. En su campaña itálica Constantino se vio confrontado con una situación extremadamente angustiosa y solicitó asistencia de una determinada divinidad en medio de una crisis que amenazaba su existencia política. Recordemos que desde el edicto de Galerio del año 311 con el que finalizó la persecución de los cristianos[572], su dios gozaba de una mayor disponibilidad que en el pasado[573]. La espectacular asunción por parte de Constantino de una divinidad hasta entonces mal vista e incluso marginal en su relación con el panteón capitolino aconteció en una situación de extrema emergencia militar. Es comprensible que los motivos personales desempeñaran aquí un papel crucial.

Si se comparan las invocaciones a Apolo y a Cristo por parte de Constantino y se sacan las consecuencias de ambas aproxima-

ciones al poder de sugestión que emanaba de dichas deidades, podemos tomar los siguientes aspectos en consideración. La visión de Apolo del año 310 sucede en un momento menos dramático y de riesgo que en el caso del año 312. Además, los elementos sorpresa eran menores. Apolo disfrutaba de una posición firmemente reconocida en las Galias, por lo que su invocación obedecía a una combinación de factores locales ligados a temas de victoria clásicos (sofocamiento de una rebelión, triunfo sobre los bárbaros). Todo esto le imprime un cierto carácter conservador, convencional. El papel de Apolo en el mundo romano era conocido por todos y no requería ninguna explicación o redefinición. Por el contrario, aunque la invocación de Cristo presenta de hecho una estructura similar a la apropiación de Apolo, sin embargo los componentes internos y el entorno histórico de ambas situaciones son muy diferentes. La amenaza que pesaba sobre Constantino en el año 312 era mucho mayor que dos años atrás, y también la necesidad de una asistencia efectiva por parte de la divinidad era significativamente mayor. Por otra parte, ningún emperador había puesto delante de sus insignias al hasta entonces arrinconado Cristo como una especie de talismán *(numen)* capaz de materializar la ansiada victoria. En este sentido, y en su parte más esencial, la utilización de Cristo por parte del emperador generó un escenario totalmente distinto. Por primera vez se planteaba el papel que podía ejercer Cristo en el Imperio de Constantino, con lo que se consumaba una perspectiva completamente novedosa. El utilizar a Apolo primero y a Cristo después no resultaba en absoluto incompatible[574]. Por el contrario, en ambos casos Constantino intentó cosechar el máximo provecho de sus diferentes opciones dentro del ambiente religioso vigente, moviéndose siempre por vías tradicionales. Lo hizo también cuando impulsado por su ambición desmedida emprendió una aventura militar en el año 312 que a punto estuvo de convertirse en un camino sin retorno. Al igual que algunos empera-

dores que le precedieron y que tuvieron igualmente que afrontar situaciones críticas, también Constantino se aferró como último recurso al apoyo que le podía brindar una prometedora divinidad.

Pero ¿por qué precisamente Cristo? Nos gustaría saber mucho más sobre un entorno familiar posiblemente cristiano, como se ha postulado en repetidas ocasiones refiriéndose a su madre Elena[575]. No obstante, es dudoso que este aspecto fuera crucial en el momento de tomar la determinación. Constantino quiza estuviera fuertemente impresionado por el dios de los cristianos, porque este había desafiado toda clase de hostilidades y había logrado surgir fortalecido de la opresión de la que había sido objeto por parte de sus detractores[576]. Cristo había sufrido durante la persecución de Diocleciano la violencia de un omnipotente Estado, saliendo victorioso de las impugnaciones de sus enemigos. ¿No es pues imaginable que Constantino alimentara la esperanza, en el momento de su crisis personal más extrema, de obtener ayuda de una divinidad experta en superar las máximas adversidades?

6. El ascenso del cristianismo

La decisión en favor del cristianismo estuvo principalmente propiciada por la cálida toma de posición de la dinastía constantiniana en favor de la nueva doctrina. Sin ésta, hubiera sido impensable su rápida expansión y su carrera triunfal. La casa imperial desempeñó un papel esencial. Fue Constantino, quien inició este proceso[577], como se puede apreciar cuando permitió ejercer libremente el culto a las comunidades cristianas en los territorios bajo su dominio. En el año 311, Galerio había promulgado un edicto de tolerancia que permitía a los cristianos practicar el culto libremente. Tras la muerte de Majencio, Constantino, junto a Licinio, confirmó la aceptación de la fe cristiana en

el edicto de Milán del año 313. El debate de la investigación centrado en la conversión de Constantino está marcado desde tiempos de Jacob Burckhardt por el carácter táctico de la política del emperador. El pragmatismo u oportunismo de Constantino se sitúa siempre en el centro de la controversia y con ello se olvida un elemento clave de su política: su fuerza creadora. En el transcurso de su largo reinado, Constantino pasó de la tolerancia a la preferencia. En solo una generación, la comunidad de culto cristiana dio el salto desde la ilegalidad hacia una posición social reconocida. El fulgurante cambio provocó un lógico estado de excitación entre los cristianos, y reveló que la situación desbordaba a todos los involucrados, pues aún quedaban muchos problemas por resolver.

No obstante, pese a sus simpatías por los cristianos, Constantino era consciente de ser el emperador de todos los romanos. La primacía de la política se mantenía preservada frente a las cuestiones religiosas. Por eso, no sorprende que las virtudes típicas del estamento militar, tales como lealtad, obediencia o unidad de acción, determinaran su postura en asuntos religiosos. Los cristianos disidentes (donatistas, arrianos etc.), que durante la época pagana no habían estado protegidos, cayeron a partir del reinado de Constantino en la esfera de la ilegalidad, convirtiéndose con el tiempo en herejes. No obstante, aunque la postura de Constantino no se mostrara siempre inspirada por el ideario cristiano, esto es debido a las muchas consideraciones que debía tener en cuenta un soberano que gobernaba sobre un Imperio dividido por cuestiones confesionales.

Más allá del oportunismo político, existía una esfera en la que sus preferencias religiosas se reflejan con claridad: la educación de sus propios hijos. En vista de la posición sobresaliente de la corte, esta circunstancia distaba mucho de ser un asunto privado. La familia imperial era una institución estatal. Lo que allí sucedía tenía un carácter público, oficioso, normativo. Con el nombra-

miento de mentores cristianos como preceptores responsables de la formación de los príncipes, Constantino sentó un precedente. La repercusión política de este acontecimiento puede ser apreciada en virtud de las medidas legislativas adoptadas por sus hijos. Tanto Constante (337-350) como Constancio II (337-361) llevaron a cabo una política marcadamente procristiana, como demuestran los privilegios otorgados a los clérigos cristianos, y también promulgaron una serie de edictos que limitaban el ejercicio del culto pagano y, por lo tanto, condujeron a un visible recrudecimiento de las medidas antipaganas en comparación con épocas anteriores. El año 341 significó un punto de inflexión al pronunciarse el gobierno imperial con firmeza contra el mantenimiento de los sacrificios, lo que equivalía a desproveer de contenido a los rituales paganos. Aún más importante fue tal vez el hecho de que en la legislación religiosa de Constancio II se recogieran por vez primera principios y valores cristianos[578].

Pero la expansión del cristianismo en la sociedad tardoantigua no se desarrolló linealmente y, desde luego, tampoco con la misma intensidad en todos los rincones del Imperio. Sin lugar a dudas, ganó mucho peso durante el siglo IV, pero este crecimiento no se correspondía siempre con una desaparición de los cultos paganos. Aquí entran en juego procesos evolutivos extremadamente complejos, que no se dejan subsumir fácilmente. Lo que era válido para la ciudad de Roma, no tenía por qué tener obligatoriamente importancia en Antioquía; lo que tenía lugar en Italia podía ser irrelevante en la Galia, Iliria o Retia. Junto a oleadas de cristianización, hubo tiempos en los que los ritos paganos gozaron de una gran aceptación; los cristianos solían hacerse cargo de templos y cementerios paganos, al tiempo que coexistían los cultos paganos y cristianos uno al lado del otro, a veces, incluso aunados. Pero también hubo contratiempos. La restauración de los cultos paganos declarada por Juliano (361) generó preocupación entre las comunidades cristianas, pero la muerte

prematura del emperador acabó con estos planteamientos. En cualquier caso, el programa de Juliano apelaba a una minoría ilustrada, y, por lo tanto, no tuvo demasiada resonancia en el grueso de la sociedad.

Las fronteras entre el cristianismo y el paganismo aparecen a veces tan difusas que no se detienen ante instituciones, ni usos, ni personas. Cuando Juliano, nombrado emperador, marchó en el año 355 hacia la parte occidental del Imperio, se encontró para su sorpresa con Pegeo, obispo de Ilión, adorador del héroe troyano Héctor y de la diosa Atenea. La *Expositio totius mundi et gentium,* escrita a mitad del siglo IV, ofrece testimonio de la latente veneración a los dioses que era posible en Alejandría. Juliano compuso un elogio al Serapeo alejandrino, que es ensalzado como la primera de las maravillas del mundo. Mientras en el año 359, Tértulo, el *praefectus urbi,* llevó a cabo un sacrificio en el templo de Cástor en Ostia, señal de que el paganismo en Roma todavía estaba muy arraigado, el cristianismo se estaba expandiendo por Sicilia velozmente. Seguro que existieron celos mutuos, fricciones y confrontaciones que, en parte, fueron zanjados y, en parte, fueron dirimidos con violencia. De este modo, por ejemplo, el santuario cartaginés de la Dea Celeste, muy renombrado en la Antigüedad, fue trasformado en el año 399 en una iglesia cristiana.

Casi de manera inapreciable hizo acto de presencia una nueva cualidad del pensamiento religioso durante el siglo IV: el criterio de la ortodoxia. Los emperadores paganos exigían guardar respeto y consideración por la religión romana; sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo IV, los gobernantes cristianos requerirán con una vehemencia inusitada el reconocimiento exclusivo del credo correcto (ortodoxo), promulgado por un determinado sínodo episcopal en conjunción con la casa imperial. La explosividad de esta fórmula será descomunal. La ortodoxia podía convertirse en una directriz política e incluso bajo determinadas

circunstancias llegar a ser un arma de doble filo. Si un alto representante del gobierno o el mismo emperador no guardaban la ortodoxia, su autoridad podía sufrir graves daños, e incluso podían surgir dudas sobre su propia legitimidad, lo que constituye una novedad en la historia del Imperio. Aunque la filiación religiosa de un emperador siempre había gozado de una significación especial en tanto que la divinidad preferida por éste era privilegiada en el culto, sin embargo, ésta no constituyó nunca un patrón obligatorio para los demás. Con respecto a la profesión forzada del credo religioso propagado por el Estado que emerge en estas circunstancias, no se había visto nada parecido hasta ahora. Los inicios deben buscarse en tiempos de Constancio II, y su consumación se producirá en la época teodosiana.



10. Júpiter entronizado. Reconstrucción de mármol y bronce. Altura 3,47 m; San Petersburgo, Hermitage.

Entre el gobierno de Constantino y Teodosio, se generaron los cambios decisivos que posibilitaron el asentamiento y la paulatina imposición del cristianismo como la religión exclusiva del Imperio. Un papel vital en este proceso lo desempeñarán un cúmulo de factores religioso-sociológicos y religioso-psicológicos que contribuyeron a la cristianización de amplias capas de la población (sobre todo en las provincias orientales). En este contexto pudo haber incidido un segmento del universo cristiano que

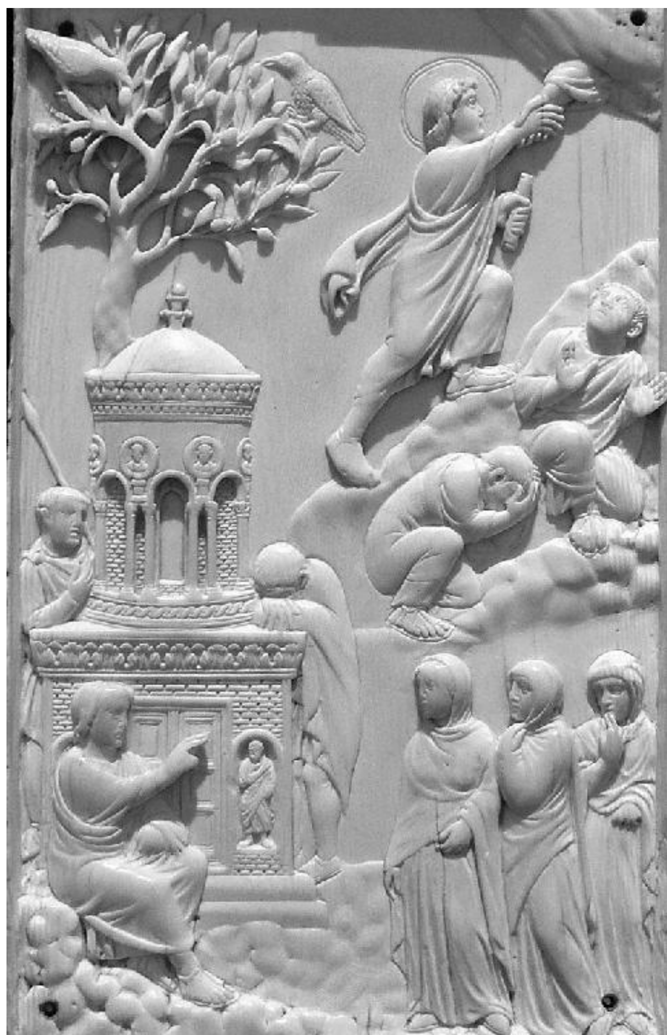
invitaba a la espiritualidad de la que adolecía la mayoría de los cultos paganos, centrados en el cumplimiento del ritual. Otro motivo para explicar el éxito de la nueva doctrina pudo haber sido la férrea organización de la Iglesia. La formación de una jerarquía reconocida y la paulatina ascensión de los obispos no solo condujeron a la expansión de la influencia de la Iglesia, sino que también pusieron de manifiesto lo crecientemente imprescindibles que eran las instituciones eclesiásticas. En una época de desintegración estatal en aumento, condicionada por diversas amenazas exteriores y numerosas dificultades políticas internas, obispos poderosos (como Atanasio de Alejandría, Dámaso de Roma o Ambrosio de Milán) supieron afirmarse como instancias decisivas en cuestiones religiosas, pero también políticas, jurídicas y sociales. Determinados servicios como la administración de justicia, la enseñanza escolar, el cuidado de los enfermos o la asistencia a los pobres, que el Estado no podía atender de forma satisfactoria, acabaron en su mayor parte siendo monopolizados por la Iglesia. Al mismo tiempo, se debe tener en consideración el creciente atractivo que comenzó a ejercer el cristianismo sobre los ilustrados y los pudientes, que deseaban ocupar puestos de relevancia dentro de la jerarquía eclesiástica. No es en modo alguno una coincidencia que en la misma medida en que poderosos terratenientes *(potentes)* se aprovechaban de la debilidad de la administración provincial para ampliar sus parcelas de poder, aparecieran obispos cristianos que reclamaban su primacía apoyados en la protección del emperador y sabiéndose poseedores de un cargo impregnado de un aura de sacralidad y poder.[579]

El contacto durante más de tres centurias entre las formas cultuales paganas y cristianas produjo una simbiosis a partir de elementos comunes. Por esta razón, el paganismo no desapareció por completo, sino que más bien se transformó. Por una parte, sufrió una serie de deformaciones al ser adaptado por la fuerza a las nuevas circunstancias políticas; por otra parte, se cubrió con

un vestido cristiano y prorrogó así su existencia. Ambos extremos debilitaron sus energías de manera considerable. Aquello que hubiera podido ser defendido intelectualmente, había sido asimilado por el cristianismo en el transcurso de un largo proceso de equiparación y absorción. Solo de este modo es posible explicar que el paganismo no se hubiera rebelado contra sus opresores cristianos. La querella en torno al altar de la Victoria —el ejemplo más conocido de la voluntad de afirmación pagana— se circunscribió a la ciudad de Roma, se limitó a un grupúsculo de senadores filopaganos y no logró más que tener significado dentro de la historia del pensamiento[580]. De manera distinta al cristianismo cuando había sido perseguido anteriormente, el paganismo en el momento de su máxima impugnación solo fue capaz de movilizar escasas defensas y fuerzas regeneradoras, lo que se vio dificultado además por su heterogeneidad. Por eso, se retiró a sus reservados, ubicados preferentemente en las zonas rurales de las provincias occidentales y en aquellos centros urbanos en los que vivían ciudadanos con un profundo sentido de la tradición y que gozaban de independencia económica, así como de suficiente influencia política para sobrevivir. Sin embargo, el acoso al paganismo comenzó mucho antes de la legislación teodosiana. Aunque Constantino promovió el cristianismo de forma notoria, no prohibió los cultos tradicionales a pesar de obstaculizar algunas costumbres paganas. Sus sucesores fueron menos aprensivos. A intervalos regulares decretaron la prohibición de los sacrificios, confiscaron propiedades de los templos y redujeron o retiraron los subsidios estatales al culto tradicional. Después de la fallida restauración del paganismo por parte de Juliano, la impugnación de los cultos paganos continuó su curso.

No obstante, las deidades paganas siguieron siendo visibles a lo largo de los siglos IV y V. Manifestaban su presencia en la naturaleza, en templos y en múltiples espacios públicos, que permanecían adornados por sus estatuas e imágenes. En contraste, el

dios cristiano no estaba tan presente en el espacio público; a menudo quedaba oculto tras símbolos y alegorías, revelándose a sus creyentes a través de actos de gracia divina o tras los muros de las iglesias. Detrás de este relativo aislamiento se escondía una actitud premeditada: el dios cristiano creador del mundo visible e invisible redujo su aparición directa en la tierra a lo esencial. Su interacción con el resto de humanos —lo que había sido común en el mundo pagano respecto a sus dioses— generaba algunas reservas en las distintas comunidades cristianas sumidas en disputas teológicas en torno a la trinidad, lo que significaba un cierto impedimento a la hora de configurar una imagen concreta de dios.[581] No obstante, el cristianismo, como una asociación de culto relativamente nueva, tuvo que definir cuidadosamente los límites de la escenificación pública de su dios para evitar errores o desviaciones dogmáticas. Si las deidades paganas pudieron aparecer como acompañantes de aquellos que transitaban entre los dos mundos —y así lo simbolizan vívidamente las apoteosis imperiales—, los conceptos cristianos, como se puede observar a través del ejemplo de Constantino, tomarán un camino diferente.



11. Las tres mujeres junto al Sepulcro y la Ascensión de Cristo, díptico de marfil (*c.* 400). Altura: 18,7 cm; ancho: 11,6 cm. Múnich, Bayerisches Nationalmuseum.



12. Apoteosis de Antonino Pío y Faustina. Columna de Antonino Pío, Roma.

En una serie de monedas dedicadas a Constantino aparece por primera vez una mano (en lugar de una deidad claramente definida) que facilita la transición del emperador al más allá. La discreción y ambigüedad del poder divino en cuestión es significativa, lo que supuso un cambio sustancial en comparación con la representación de las apoteosis paganas, donde los dioses y los humanos mostraban una mutua cercanía. Por un lado, con esta actitud se enfatizaba la distancia con el mundo invisible, y por otro, se indicaba que la proximidad de Dios estaba abierta a todo el mundo, no solo al emperador. La creencia en la resurrección abrió una grieta en la puerta de la esfera celestial. Por lo demás, la morada divina se envolvía en una sugerente aura de misterio.



13. Moneda de consagración de Constantino, reverso de un *follis* (*c.* 337-341). Ceca de Constantinopla.

En el transcurso del siglo IV, se experimenta una enorme transformación religiosa que se extiende desde la decidida defensa del politeísmo por parte de los tetrarcas durante la primera década del siglo hasta la devoción a un dios monoteísta bajo la dinastía teodosiana. Al mismo tiempo, los decretos de todos los emperadores, fuera cual fuera su credo, subrayan cuánto habían aumentado las exigencias del Estado acerca de las prácticas cultuales de sus súbditos. El 27 de febrero del año 380, el emperador Teodosio emitió un edicto en Tesalónica que contenía un claro compromiso con el credo niceno-trinitario:

> Es nuestra voluntad que todos los pueblos sobre los que tenemos un regimiento leve y moderado permanezcan en la religión que el divino apóstol Pedro transmitió a los romanos, como demuestra la fe que proclamó hasta el día de hoy, y a la que obviamente profesó el Pontífice Dámaso, así como el obispo Pedro de Alejandría, un hombre de santidad apostólica. Esto es, que según la instrucción apostólica y la enseñanza evangélica creemos en la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en igual majestad y Santa Trinidad. Ordenamos que solo los que siguen esta ley puedan llamarse cristianos católicos; pero el resto, a los que consideramos locos y dementes, deben soportar el desprecio de la enseñanza herética. Ni sus lugares de reunión podrán llamarse iglesias. Finalmente recibirán primero la venganza divina, y más tarde, como castigo, la justicia que nos ha sido conferida por el juicio celestial[582].

La unidad de la Iglesia debía conformar el pilar fundamental de la unidad imperial. Aunque el edicto no contenía ninguna de-

claración explícita sobre las comunidades paganas, el espíritu del decreto también se dirigía a ellas. De forma paralela a la proscripción del arrianismo bajo el signo de la fórmula nicena, se inició así la agonía del paganismo.

Si se intentan evaluar los efectos de la legislación procristiana de los sucesores de Constantino, y en especial de Teodosio, el escenario político-religioso después del año 380 muestra que el credo niceno, que a partir de ahora será declarado válido en exclusividad, se había mostrado incapaz de imponerse en todas partes por igual. Numerosos testimonios certifican que las querellas dogmáticas se mantuvieron virulentas durante algunas generaciones: las disputas entre ortodoxos, arrianos, donatistas, maniqueos, priscilianistas, etc., siguieron manteniendo en vilo al mundo cristiano. Por otra parte, es posible observar que el paganismo seguía activo por doquier. En torno al año 500, Zósimo pudo redactar una historia romana de inspiración pagana, como contrapunto a la interpretación cristiana de Agustín y Orosio, en la que atacaba virulentamente a Constantino y Teodosio por su acendrada orientación cristiana[583], declarándoles responsables del ocaso de Roma. Sin embargo, la postura de Zósimo constituye más bien una excepción. Más sintomática es la inhibición del historiador pagano Amiano ante las exigencias políticas en materia religiosa de su época, lo que no debe ser considerado como indiferencia, sino que tal actitud se atenía al seguimiento de unas normas éticas vigentes, aceptadas por cristianos y paganos, en las que convergían las enseñanzas neoplatónicas con el ideario cristiano. A partir de esta conjunción de pareceres, se alentaba la exigencia de una pacífica convivencia entre las distintas corrientes religiosas. El reconocimiento de Amiano por la acertada orquestación de la política religiosa toma cuerpo en el juicio emitido sobre Valentiniano, y en el que subyace una crítica implícita a la militante posición filocristiana de Teodosio:

> Finalmente, su gobierno (Valentiniano) fue famoso por un comportamiento mesurado en las querellas religiosas, en las que adoptó una postura imparcial. En este aspecto, no acosó a nadie ni tampoco dio ninguna orden de fomentar un determinado culto. No hizo ningún intento de doblegar la cerviz de sus súbditos a su propia voluntad mediante prohibiciones amenazantes[584].

La política cotidiana podía, desde luego, generar enconados enfrentamientos, pero también pueden ser observadas fases de tregua que contrarrestaban las rígidas posturas dogmáticas en materia de fe impulsadas por Teodosio y sus sucesores, pues a pesar del énfasis del gobierno en decretar una fe única e incontestable, no se logró un cambio radical e inmediato de la realidad cultual del Imperio. Si Teodosio quería que su iniciativa no fuera más que una simple declaración de principios, debía ser flanqueada por medidas coercitivas. Esto sucedió algunos años más tarde, cuando el 25 de julio del año 383, pero sobre todo el 24 de febrero del año 391, se decretaron las leyes más severas hasta el momento contra las prácticas del culto pagano, probablemente surgidas bajo el influjo de la disputa con el pretendiente al trono Eugenio, que se presentó ante la opinión pública como protector de los ancestrales ritos paganos[585]. Pero incluso esta iniciativa quedó, al menos en parte, sin los efectos que deseaba conseguir Teodosio, al igual que ya había acontecido anteriormente en una serie de casos similares. La capacidad de la legislación imperial de imponerse topaba a menudo con límites, especialmente en un terreno tan complejo y delicado como era la política religiosa.

Desde nuestra perspectiva actual existen una serie de episodios que a primera vista parecen inconsecuentes, pero desde la óptica de los contemporáneos no resultaban ser tan incomprensibles. Un cristiano niceno como Teodosio no veía ningún obstáculo en mantener contactos intensivos con paganos relevantes, que al prevalecer fieles a sus creencias de manera pública ponían en entredicho la inefectividad de la legislación imperial. Por otra parte, Teodosio no mostraba ninguna renuencia a adoptar medi-

das radicales: consintió que el Serapeo de Alejandría fuera destruido por monjes fanatizados (391) y radicalizó la legislación antipagana como respuesta política a la posición conciliadora que había adoptado Eugenio frente al paganismo. La guerra civil entre Teodosio y Eugenio, que tocó a su fin el año 394 en la batalla del Frígido, presentará las características de una guerra de religión. Si el vencedor Teodosio adoptó finalmente una postura conciliadora, fue debido al convencimiento de haber aplastado definitivamente la resistencia y capacidad de acción del más poderoso grupo pagano del Imperio[586].

7. Tendencias fundamentalistas en los cultos romanos

El fenómeno del fundamentalismo ha alcanzado en los últimos tiempos, particularmente a raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, una amplia visibilidad y una poderosa capacidad de conmocionar a la opinión pública. Normalmente es asociado a las corrientes más radicales dentro del islam, lo que implica que en gran medida sean ignoradas situaciones comparables en el contexto de otras religiones. Una condición necesaria para tratar el problema desde un punto de vista histórico es el estudio de sus orígenes, que se remontan a la Antigüedad, pues es allí donde se generan los primeros focos del conflicto. En la fase final del Imperio romano, el tema adquirió una importancia capital debido a la violenta imposición de determinadas convicciones religiosas con motivo del enfrentamiento entre tendencias politeístas y monoteístas, así como ortodoxas y heréticas. Para poder trazar una línea que explique los procesos de incubación y desarrollo de comportamientos intransigentes, es necesario remitirse al siglo IV, una época caracterizada por una especial beligerancia entre opciones religiosas contrapuestas. Durante este período se puede observar una encarnizada rivalidad religiosa dentro de un marco de referencia común: el Estado romano, que

actúa como agente y plataforma del debate confesional. Su capacidad integradora se verá reiteradamente desbordada por la falta de consenso y la violencia desencadenada por grupos antagónicos que compiten por el predominio religioso. Al contrario del Talmut, la Biblia o el Corán, las religiones politeístas no poseían de libros sagrados que sirvieran de guía o fuente de inspiración para satisfacer las demandas espirituales de sus adeptos, ni tampoco eran depositarios de revelaciones o dogmas. Sus prácticas cultuales se resumían en múltiples ceremonias, actos de purificación, sacrificios y rituales, en el caso de Roma llevados a cabo por colegios sacerdotales, cuyos miembros eran reclutados entre los más altos dignatarios del Estado[587].

En líneas generales entendemos por fundamentalismo toda exigencia que antepone normas religiosas maximalistas a consideraciones políticas, económicas o sociales[588]. Este modo de proceder suele expresarse a través de la estricta observancia de determinados mandatos divinos revelados en textos sagrados, que son interpretados de manera selectiva, prescindiendo de métodos exegéticos razonados. Semejantes posicionamientos llegan a influenciar enormemente el espacio vital de los adictos, obligándoles a tratar a otras religiones de forma agresiva, ejerciendo medidas coercitivas y utilizando la violencia o el terror para imponerse. Esta concepción del fundamentalismo poco tiene que ver con la religión romana, que debido a su variedad en cuanto a dioses y cultos, se distinguía por su moderación respecto a otras comunidades religiosas. Pero como ocurre con la mayoría de generalizaciones, también en este caso podemos aducir ejemplos que lo desmienten. El universo de los dioses formaba parte del sistema político de Roma, ya que garantizaba la existencia y el bienestar del Estado, generando así una simbiosis entre la comunidad política y la comunidad de culto. Teniendo en cuenta estas circunstancias, cabe preguntarse cómo un paisaje religioso tan diverso y complejo fue capaz de generar ocasionalmente actitudes intole-

rantes. Entre los casos más conocidos hay que destacar la prohibición de las Bacanales (186 a. C), el culto a la diosa egipcia Isis en la era de Augusto (solo temporalmente), además de a partir del siglo III una serie de medidas coercitivas contra los maniqueos y los cristianos.

Bajo la supervisión del emperador de turno, la *religio romana* se mostraba particularmente sensible frente a cualquier oscilación del péndulo social debido a su integración en el organigrama estatal[589]. Su capacidad de preservar el equilibrio religioso, asumido como una tarea central del gobierno, dependía de la estabilidad interna de un complejo y enorme Imperio, cada vez más difícil de gobernar. Por esta razón, la referencia a criterios políticos se convirtió en el principal motivo al momento de integrar o rechazar nuevas comunidades religiosas. Ante esta situación las normas religiosas internas quedaban relegadas a un segundo plano. Lo que verdaderamente importaba era el comportamiento de los adeptos a los cultos prescritos. No se les reprochaba adorar a falsos dioses. Se les acusaba de negar el debido respeto a los dioses reconocidos. Al emprender acciones legales contra una asociación religiosa caída bajo sospecha, los representantes del poder estatal apenas se centraban en los entresijos de su doctrina, sino en el potencial peligro que el incriminado culto podría representar para la convivencia social.

En este contexto, y debido a su eficiente organización bajo el liderazgo de sus respectivos obispos, las comunidades cristianas en expansión serán percibidas como focos perturbadores, ubicados al margen de la sociedad y en oposición a los valores de la mayoría de la población. A media que iban creciendo e incorporando a sus filas a personas procedentes de los estamentos dirigentes, incrementando con ello su potencial humano y sus recursos económicos, se empezará a considerarlas como un Estado dentro del propio Estado[590]. A sus componentes se les reprochaba su absentismo, así como su falta de solidaridad con el resto de

la sociedad. En estas circunstancias, se multiplican las voces que alertan sobre el peligro de segmentación social por parte de posturas sectarias, y al mismo tiempo certifican cómo en tiempos turbulentos aumenta la disposición de los gobernantes a intervenir en las prácticas religiosas de la ciudadanía. A través de un discurso ficticio de Mecenas dirigido a Augusto, confeccionado por el historiador Dion Casio, se pide al emperador que estandarice el comportamiento religioso de sus súbditos rechazando decididamente los cultos foráneos:

> De tal manera que si realmente estás ansioso por ser inmortal, actúa tal y como he dicho y muestra, además, piedad ante los dioses en todas partes y de todas las formas, conforme a las costumbres de tu patria, y obliga a los demás a honrarlos. Aborrece y castiga a quienes introduzcan cultos extranjeros en la piedad tradicional, no sólo por los propios dioses —pues quien los desprecia no honrará a nadie —, sino también porque quienes introducen nuevos dioses en el lugar de los antiguos convencen a los demás de que acepten costumbres extrañas, de donde nacen conjuras, facciones y asociaciones que convienen muy poco al poder monárquico[591].

Estas notas procedentes de la primera mitad del siglo III confirman el creciente interés en influir sobre la orientación religiosa de la población. A partir de aquí, solo distaba un pequeño paso para extender la supervisión del Estado a todos los cultos. En este sentido, las medidas represivas del gobierno contra minorías religiosas se revelan como consecuencia de una actitud generalizada, que consideraba la disconformidad religiosa un desafío al poder establecido, lo que requería la inmediata intervención de las autoridades[592]. Dentro de esta atmósfera de recelo y suspicacia, no solo se penalizaron a aquellos grupos de individuos que se ocupaban de interpretar los vaivenes del destino *(fatum)*, como los adivinos, los magos y los astrólogos, sino también a los que, al igual que estos, mostraban su adicción hacia prácticas mágicas o cultuales que se escapaban del control estatal, como era el caso de los maniqueos y de los cristianos[593]. Es altamente significativo que la estrategia del emperador pagano Diocleciano en su intransigencia hacia los presumibles elementos perniciosos de la

sociedad, apenas difería de la del emperador cristiano Valentiniano contra aquellos que son estigmatizados como herejes, como muy bien ilustra una comparación de su respectiva legislación[594].

Con el objetivo de imponer la homogeneidad religiosa, los edictos de Nicomedia, promulgados por Diocleciano primero contra los maniqueos (295)[595] y luego contra los cristianos (303)[596], produjeron una oleada de violencia sin precedentes. Guiados por la convicción de contribuir a la cohesión del Imperio, los tetrarcas, al igual que algunos de sus predecesores, pretendían revitalizar por la fuerza la religión tradicional, como premisa innegociable para la regeneración del Estado. Con todo, mostrar una actitud irreconciliable frente a determinados grupos marginales no formaba realmente parte del programa de reformas de Diocleciano, que sí incluía políticas integradoras. Los tetrarcas distaban bastante de ser unos fanáticos dedicados exclusivamente a sancionar conductas sectarias. No todos estaban convencidos del éxito de las políticas represivas, pues la enorme presión ejercida contra los grupos proscritos estaba lejos de ayudar a alcanzar la concordia interna.

Al tomar represalias, las autoridades estatales terminaron produciendo nuevos problemas, ya que los martirios sufridos por los cristianos de ninguna manera se tradujeron en un cambio de actitud, sino que, en muchos lugares, generaron el efecto contrario, ayudando a reforzar la imagen de invulnerabilidad de los perseguidos[597].

A principios del siglo IV se produce un enfrentamiento entre dos bloques sociales muy convencidos de la rectitud de su respectivo quehacer: el gobierno imperial y aquellos cristianos (por supuesto una minoría) que no estaban dispuestos a ceder. Tanto unos como otros parecen dispuestos a llegar hasta el final en su empeño, ya fuera ejerciendo violencia o sufriendo sus consecuencias. Posiblemente los tetrarcas pensaran que saldrían victo-

riosos en su lucha contra los cristianos. No hay que olvidar que las persecuciones empezaron relativamente tarde. Solo tras haber resuelto un sinfín de tareas ligadas a la consolidación de la autoridad imperial, tales como las reformas administrativas, económicas, fiscales, militares, la reorganización provincial y la preservación de la integridad territorial del Imperio, se acometió como último eslabón su homogenización religiosa.

Excesivamente confiados en su superioridad, los tetrarcas sufrieron una enorme decepción al comprobar el fracaso de sus medidas coercitivas. Este sentimiento de impotencia es perceptible en un texto que plasma el irritado estado de ánimo que prevaleció entre los instigadores de la política anticristiana. Se trata del edicto de Sérdica, del 30 de abril de 311, en el que el emperador Galerio levantó la persecución de los cristianos después de ocho años de continuo hostigamiento:

> En efecto, por motivos que desconocemos se habían apoderado de ellos (los cristianos) una contumacia y una insensatez tales, que ya no seguían las costumbres de los antiguos, costumbres que quizá sus mismos antepasados habían establecido por vez primera, sino que se dictaban a sí mismos, de acuerdo únicamente con su libre arbitrio y sus propios deseos, las leyes que debían observar y se atraían a gentes de todo tipo y de los más diversos lugares. Tras emanar nosotros la disposición de que volviesen a las creencias de los antiguos, muchos accedieron por las amenazas, otros muchos por las torturas. Mas, como muchos han perseverado en su propósito y hemos constatado que ni prestan a los dioses el culto y la veneración debidos, ni pueden honrar tampoco al Dios de los cristianos, en virtud de nuestra benevolísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, con la condición de que no hagan nada contrario al orden establecido. Mediante otra circular indicaremos a los gobernadores la conducta a seguir. Así pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares[598].

Es fácil ver en estas frases, probablemente redactadas por el propio Galerio, la frustración de un gobernante obligado a reconocer a regañadientes que no había logrado eliminar a la odiada comunidad religiosa, a pesar de disponer de los recursos del Es-

tado. El argumento utilizado por el fracasado perseguidor para justificar el cambio en la política imperial merece un especial interés: habiendo resultado imposible destruir el cristianismo, su culto, al menos, debería organizarse en el futuro de tal manera que quedara asegurada su eficacia. Obviamente, la forma adecuada de celebrar un culto, fuera el que fuera, tenía tanta o más importancia para el Estado que la animadversión hacia una determinada comunidad religiosa. Este paradigma mental subraya una idea, profundamente arraigada en el sentimiento religioso de los romanos: la buena voluntad de los dioses dependía en gran parte de la correcta observación y cumplimiento de los preceptos litúrgicos.

Según Galerio, los cristianos estaban cegados por su fe y actuaban de manera irracional, ya que habían abjurado sin necesidad alguna de su antigua religión, como se afirma insistentemente en el edicto. Poco tiempo después, Constantino, tras conquistar Roma y establecer una estrecha relación con el dios de los cristianos[599], utilizará expresiones similares al referirse a otras agrupaciones disidentes dentro de la comunidad cristiana. Tras su decisión de otorgar a la Iglesia el favor imperial y preservar su unidad, se posicionará contra aquellos grupos marginales que la ponen en entredicho. En una carta al obispo Ceciliano de Cartago, Constantino califica a los disidentes de la Iglesia mayoritaria —es decir, a los donatistas— como dementes, merecedores de todo tipo de sanciones[600]:

> Por lo tanto, si percibís que ciertas personas de este tipo persisten en su locura, dirigíos sin dudarlo a los jueces mencionados y presentad el caso para que puedan inducir a dichas personas a arrepentirse de acuerdo con la instrucción oral que les he dado[601].

A pesar de las diferencias confesionales que median entre el pagano Galerio y el filocristiano Constantino, persiste una conjunción de pareceres en cuanto a la evaluación de la disidencia religiosa, que abarca incluso su respectivo estado de ánimo: constatamos una analogía entre la reacia concesión de Galerio a

los cristianos perseguidos y el talante obviamente irritado de Constantino al referirse a los donatistas. Este último instó a Ceciliano a tomar medidas disciplinarias contra los detractores, y el obispo no dudó en obedecerle. Fue la primera vez que un emperador puso el aparato estatal a disposición de un representante de la jerarquía clerical con el propósito de abortar un movimiento secesionista, abriendo de esta manera la puerta a la fusión entre la Iglesia y el Estado. Uno de los resultados de esta alianza será la instrumentalización mutua de ambas instituciones con el fin de conseguir un objetivo común: suprimir las divergencias dentro del seno de la Iglesia con el fin de establecer un culto obligatorio y unificado para todos los miembros de la comunidad cristiana. Constantino exigía la unidad religiosa de los cristianos, amenazando con sancionar a todos aquellos que se opusieran a su mandato. Asistimos aquí a la politización de la Iglesia, lo que conllevará la teologización del Estado[602]. En el año 316, en el punto culminante de las tensiones producidas por la disputa donatista, Constantino expresa en una carta a Celso, el magistrado de mayor rango de las provincias africanas, su opinión acerca de la disidencia cristiana:

> Porque es suficientemente claro que nadie puede buscar el martirio de una manera que parezca extraña e inapropiada a la verdad de la religión. Me ocuparé de que aquellos a quienes reconozco como opositores de la ley y la religión, y a quienes encuentro culpables de profanar el honor por causa de la religión, paguen sin lugar a dudas el castigo correspondiente por su locura y su temeraria obstinación. Para que sepan con certeza lo que se debe tener como buena fe, invoco a la salvación como testigo de que examinaré y juzgaré al pueblo y al clero, en la medida en que pertenezcan a los cargos más altos, de una manera que esté claramente de acuerdo con la verdad y la religión[603].

La carta de Constantino y el texto del edicto de Sérdica nos ofrecen otro paralelo muy revelador. Constantino, favorable a los cristianos, usa argumentos similares a los del perseguidor de cristianos Galerio para estigmatizar comportamientos religiosos divergentes. Ambos gobernantes están de acuerdo en valerse de las instituciones del Estado para regular el comportamiento reli-

gioso de sus súbditos. Hasta el edicto de tolerancia de Galerio, los emperadores exigían a los cristianos que se adaptasen a la religión tradicional. Tras la imposición del cristianismo durante la dinastía constantiniana, a la estrategia del gobierno respecto a la regulación del comportamiento de las comunidades religiosas, se le sumará una nueva exigencia: el criterio de la ortodoxia, que se basaba en la validez exclusiva de la propia posición dogmática. De este modo, se generará una nueva y sorprendente fórmula de opresión, dirigida en este caso contra los disidentes cristianos, que vuelven otra vez a ubicarse en el punto de mira de las autoridades[604].

Paradójicamente, durante el breve reinado del emperador Juliano —el restaurador de la religión tradicional— se utilizarán razonamientos similares a los que poco antes había exhibido la Iglesia con un fin inverso: promover el renacimiento de los cultos paganos. Juliano fomentó las carreras de personajes paganos, favoreció a las academias e instituciones educativas conocidas por su orientación pagana y dificultó el ejercicio de su profesión a los maestros de retórica cristianos. También hay que resaltar en este contexto sus apasionados llamamientos a la población del Imperio con el fin de incentivar el culto a los dioses del panteón pagano. Gracias a las fuentes disponibles podemos rastrear algunas facetas de su programa de restauración, por ejemplo, las medidas destinadas a aumentar la reputación de los sacerdotes paganos, como se puede leer en una carta redactada en el año 362:

> Ningún sacerdote, pues, penetre en un teatro ni se haga amigo de un hombre de teatro, ni de un conductor de carros, y que ni un bailarín ni un actor de mimos se acerque a su puerta. [...] Sobre las cacerías que organizan las ciudades en los teatros, ¿es preciso decir que deben apartarse de ellas no sólo los sacerdotes, sino también los hijos de los sacerdotes?[605].

Juliano quería fortalecer la posición de los sacerdotes y al mismo tiempo incrementar su prestigio social, una práctica común tanto para los paganos como para los cristianos. Ambos mundos religiosos se conectaban a través de un denominador ético que

otorgaba al ministerio sacerdotal una validez fundamental. Juliano, dotado de un celo religioso desbordante, despreciaba tanto a los cristianos como a aquellos correligionarios suyos que no se mostraban lo suficiente estrictos en el cumplimiento de las exigencias del culto. Esta clase de rigorismo se observa igualmente en el mundo cristiano, donde se extenderá una tendencia hacia el abandono del mundo terrenal, encarnada principalmente por monjes y ermitaños. La inclinación hacia el aislamiento se verá reforzada por el aumento del ascetismo, la espiritualidad y la intransigencia moral, además de una hostilidad hacia todo lo corporal, como podemos ver, por ejemplo, en las cartas de Jerónimo a Heliodoro o a Eustaquio. Durante el siglo IV proliferan nuevas formas de vida contemplativa acompañadas de llamamientos a la castidad[606].

En el contexto de la simbiosis que se produce entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno imperial surge una retórica fundamentalista que insta a sus seguidores a pensar que estaban en posesión de una verdad irrefutable. En defensa de estas posturas se llegará a justificar la violencia[607]. A partir de la segunda mitad del siglo IV, aparecen una serie de obispos carismáticos, que se constituyen en portavoces de estas corrientes de opinión[608]. Veamos un ejemplo: Constancio II, conocido por su convicción cristiana, hizo retirar el altar de la Victoria de la Curia del Senado romano. Poco después de abjurar del cristianismo, Juliano la devolvió a su sitio original. Tras la consolidación del cristianismo durante la dinastía valentiniana, unos senadores cristianos y el obispo romano Dámaso solicitaron la eliminación del simbólico monumento. La petición fue concedida tras una acalorada discusión en la que se enfrentaron Símaco y Ambrosio como exponentes de dos ideas antagónicas[609]. Ambrosio alcanzará su objetivo poniendo en juego la autoridad de su cargo. Convencido de que el único poder sagrado era la verdad cristiana, desechó la argumentación de los senadores paganos, basada en la tolerancia

y el sincretismo. Símaco aludió a la práctica religiosa del emperador cristiano Constancio II para justificar su posición, dirigiéndose al emperador Graciano de la siguiente manera:

> Asuma vuestra Eternidad otras acciones del mismo príncipe para encaminarlas a un empleo más apropiado. Aquel no sustrajo ninguno de sus privilegios a las vírgenes sacras, proveyó de nobles los sacerdocios, no rechazó el desembolso de las ceremonias romanas y, siguiendo al alegre Senado por todas las vías de la Urbe eterna, contempló con plácido semblante los santuarios, leyó los nombres de los dioses inscritos en los frontones, preguntó por los orígenes de los templos, manifestó su admiración por sus fundadores y, aunque personalmente él era seguidor de otros cultos, preservó estos para el Imperio[610].

Ambrosio, el obispo de Milán, le contestó con estas palabras:

> Mientras que todos los hombres que viven bajo la autoridad romana os sirven a vosotros, emperadores y señores del mundo, vosotros mismos servís a Dios todopoderoso y a la santa fe. Solo hay salvación segura cuando todos adoran sinceramente al verdadero Dios, es decir, al Dios de los cristianos, que gobierna el mundo entero. Solo él es el verdadero Dios, que es adorado desde lo más profundo del corazón. Porque «los dioses de los paganos son demonios», como dicen las Sagradas Escrituras[611].

Al tiempo que Símaco discute, cuestiona e intenta convencer a sus detractores, Ambrosio habla de forma apodíctica, demanda y exige. El obispo se sabe imbuido de un poder superior, por lo que las posibilidades de supervivencia del paganismo disminuyeron considerablemente. La disputa se centraba entonces en un símbolo externo: un monumento pagano. Sin embargo, el siguiente paso, ya latente en la argumentación de Ambrosio, apuntaba a la destrucción del altar y a la extinción del paganismo.

En el sistema politeísta, el emperador no solo gozaba de veneración divina, sino que también estaba investido de la más alta dignidad sacerdotal[612]. En el Imperio cristianizado, el regente tenía que compartir esta función con una jerarquía clerical cada vez más consciente de su poder. Mientras la primera generación de emperadores cristianos aún mantuvo el título de *pontifex maximus,* Graciano y Teodosio se negaron a asumirlo debido a su fuerte connotación pagana. Con ello se imponía la necesidad de

definir el estatus del primer hombre del Estado dentro del mundo cristiano.

La legislación imperial como barómetro de las exigencias de los gobernantes respecto al comportamiento religioso de sus súbditos presenta innegables analogías entre los emperadores paganos y cristianos en todo lo relacionado con la homogeneidad religiosa. Sin embargo, existían diferencias significativas acerca de las expectativas que ambos grupos albergaban respecto al ejercicio de sus respectivos cultos. Todos los gobiernos imperiales, independientemente de su filiación confesional, mantenían en observación a aquellos grupos religiosos de los que presumiblemente emanaba cierta peligrosidad. Cualquier clase de disidencia era registrada como una amenaza contra la que se reaccionaba de forma enérgica para sofocarla, en última instancia, a través de la violencia. Por regla general eran situaciones de crisis las que provocaban la intervención de las autoridades; su método era la represión. A la hora de adoptar medidas para conseguir la cohesión religiosa, los gobernantes paganos actuaron de forma similar a los gobernantes cristianos. Lo que sí supuso una novedad fue que a partir de la era constantiniana los representantes del culto cristiano podían valerse del poder del Estado para imponer la ortodoxia de su doctrina.

Durante las tres primeras centurias del Imperio, la religión romana fue sinónimo de continuidad, éxito y cohesión social. La disidencia religiosa se consideraba por tanto un desafío al sistema político mantenido bajo control, merced a la colaboración de la sociedad y de las instituciones públicas. Cuando se generaban controversias no se recurría a la teología: se trataba de preservar el orden social vigente, garantizado por el panteón de los dioses de Roma. A partir del reinado de Teodosio se observa una notable inversión de la óptica oficial: se podrán trazar líneas que delimitarán el dogma de la herejía. Por primera vez, los intérpretes de los mensajes del dios único obtendrán la oportunidad de utili-

zar su posición privilegiada como arma política. Consciente de salvaguardar el recto camino hacia la salvación, la jerarquía eclesiástica se enfrentará, con el respaldo del Estado, a los (desde su punto de vista) falsos dioses y a las herejías. Las aspiraciones maximalistas del cristianismo generarán una espiral de tensión que fomentará el caldo de cultivo de un renovado fundamentalismo religioso. El asesinato de la erudita pagana Hipatia por monjes fanatizados[613], el cierre de la institución cultural más venerable del mundo antiguo —la Academia de Atenas— por su orientación pagana o la despiadada forma de proceder contra grupos religiosos marginales estigmatizados como herejes[614] darán cuenta de ello.

8. Acerca de la divinidad de los emperadores cristianos

El culto a los emperadores se sostenía sobre diferentes pilares. Inicialmente servía a las necesidades de las ciudades o regiones que testimoniaban de este modo su gratitud hacia el gobernante de turno por haberles otorgado privilegios y concesiones. A través de la fundación de templos, la institución de sacerdocios y celebraciones religiosas en honor del emperador se pretendía, al ensalzar su divinidad, crear un ambiente distendido que pudiera facilitar beneficios en el futuro. Otro incentivo del culto a los gobernantes provenía de las élites dirigentes, que con ello albergaban la esperanza de contribuir a la cohesión social o, desde el punto de vista personal, de obtener una futura promoción de sus carreras políticas. Los actos protocolarios ligados al culto imperial se manifestaban en los homenajes dedicados al emperador con ocasión de su aniversario, de sus victorias o de otras celebraciones oficiales. Sus organizadores eran los soportes del Estado: senadores, curiales, el estamento militar o las ciudadanías de los municipios, todos ellos ávidos de asegurarse el favor imperial[615].

Desde la época de César, los gobernantes —a la cabeza de un Imperio universal— eran considerados como dioses, ya que, al igual que los propios dioses, podían influir de manera decisiva en el destino de sus súbditos[616]. La masa de la población veía en la persona del emperador un dios presente *(deus praesens),* por lo que algunas de sus apariciones públicas se escenificaban como la epifanía de una deidad y se celebraban a través de rituales religiosos[617]. Se les solía consagrar altares, cultos y fiestas sagradas[618]. Súbditos agradecidos hacían donaciones en forma de monumentos honoríficos, cuyas inscripciones alababan la divinidad del emperador y la de sus predecesores. Miembros de todas los estamentos sociales ofrendaban sacrificios delante de sus imágenes y les mostraban la misma veneración que a los dioses inmortales. Después de fallecer, los emperadores que gozaban de una buena reputación eran consagrados y posteriormente acogidos en el panteón de los dioses: en contrapartida, aquellos que fracasaron serían objeto de la *damnatio memoriae*. Todo lo relacionado con el ejercicio del culto al emperador se consideraba una prueba inequívoca de lealtad hacia las instituciones cruciales del Estado: el panteón divino y la casa imperial.

La expresión pública de afecto y respeto al emperador era especialmente importante en el ámbito militar, que se había convertido en el apoyo más fiable de los gobernantes durante el siglo III. Desde el punto de vista de las clases dirigentes, el mantenimiento de esta estrecha relación entre el emperador y el ejército, reafirmada constantemente a través del culto imperial, era una condición indispensable para garantizar la lealtad de la tropa y la continuidad del sistema político vigente[619].

La divinidad del emperador constituía un antecedente necesario y la consecuencia obligada del culto imperial. Algunos emperadores podían referirse a antepasados divinos miembros de su familia y, por lo tanto, eran considerados descendientes de dioses. Aquellos que, como Vespasiano, Septimio Severo o la mayo-

ría de los gobernantes del siglo III, no podían jactarse de descender de un antepasado deificado, tenían que probar su propia divinidad mediante actos sobresalientes. Por consiguiente, el sistema se basaba en una combinación de elementos carismáticos y aspectos relacionados con las actuaciones imperiales, reforzando la identificación de los gobernantes con una deidad escogida del inagotable caudal del panteón romano. El resultado será el establecimiento de una reciprocidad dinámica: el emperador divino aceptaba, apoyaba y adoraba a los dioses, quienes a su vez le confirmaban en su divinidad. Sin embargo, si un emperador profesaba el cristianismo, difícilmente podía poner a su propio padre en igualdad de condiciones con el dios cristiano. La orientación monoteísta de la doctrina cristiana excluía esta posibilidad; no obstante, se le consideraba potencialmente divino en un sentido amplio, lo que no solamente concernía al titular del trono, sino también a su entorno familiar.[620]

Con la precaución propia de los primeros cristianos, resultante del escepticismo del entorno hacia su mensaje de fe, estos combinaron desde sus orígenes el rechazo a la divinidad del emperador con el reconocimiento incondicional de su gobierno. Sus líderes nunca dejaron de declarar su devoción al emperador de turno, como por ejemplo el obispo antioqueno Teófilo (siglo II):

> Por lo tanto, prefiero honrar al emperador (que honrar a los dioses), no adorándolo, sino rezando por él. Adoro al dios real y verdadero, sabiendo que el emperador es nombrado por él. Ahora me preguntarás: ¿Por qué no adoras al emperador? Porque no fue creado para ser adorado, sino para ser venerado con el honor que se le debe. Porque no es dios, sino un hombre, designado por dios, no para ser adorado, sino para ser un gobernante justo[621].

Los emperadores cristianos debían afrontar una situación ambivalente, pues no podían ignorar el hecho de que su oficio estaba entrelazado con el desarrollo del culto tradicional y eran responsables de promover y proteger la religión romana en su totalidad[622]. Pero debido a que el cristianismo había conseguido el

estatus de una *religio licita,* las prácticas de culto cristianas, al igual que los rituales paganos, estaban bajo la protección del Estado. Esta conjunción explica el *modus operandi* de los emperadores. Por un lado, ejercían como supervisores modélicos de los cultos tradicionales, por otro, como promotores y protectores de la Iglesia. Aparentemente, tal comportamiento no despertaba excesiva sorpresa entre la mayoría de sus contemporáneos, incluso cuando ciertos regentes, como Constancio II, Graciano o Teodosio, enfatizaron cada vez más sus inclinaciones cristianas. El peso innegable de la tradición, lo novedoso de la situación, así como el hecho de que la mayoría de la población permaneciera mentalmente anclada en el paganismo, alentaban la perspectiva de que no habría cambios drásticos en las prácticas del culto establecidas.

De acuerdo con el poder normativo de la tradición, los gobernantes cristianos eran considerados dioses, como sus antecesores paganos, en consonancia con las prácticas ritualizadas del culto. Obviamente, sus súbditos cristianos, que les debían su libertad religiosa, difícilmente se opondrían a ello. Con los edictos de Galerio en Sérdica (311) y de Constantino y Licinio en Milán (313) se confirmó la tolerancia religiosa, y los cristianos quedaron eximidos de la obligación de sacrificar ante las imágenes del emperador. Para los grupos de mentalidad tradicional que continuaron ejerciendo el culto al emperador, en principio, nada había cambiado, circunstancia que se verá confirmada por la abundancia de testimonios epigráficos acerca de la divinidad de Constantino[623], Valentiniano[624] y Teodosio[625], y en los numerosos pasajes de los discursos oficiales de Temistio, por citar solo un ejemplo, en el que emperadores como Constancio II, Valente y Teodosio son efusivamente celebrados como seres divinos[626].

Ante los cambios fundamentales que resultaron de la convergencia del Imperio con la Iglesia, surgió el problema de cómo comportarse con un gobernante cristiano para hacer valer sus

creencias religiosas frente a los sentimientos de sus súbditos cristianos, pero sin perjudicar a la otra parte y no caer en una contradicción insalvable con las tradiciones paganas del Imperio. Cabe preguntarse si la nueva regulación del culto imperial surgió de la iniciativa de los súbditos o si fue el emperador quien dio las órdenes pertinentes. Para aclarar la cuestión nos podemos remitir a la biografía de Constantino, pues en ninguna otra parte se compaginan las creencias paganas y cristianas de manera tan directa como aquí. Sigue siendo controvertido desde qué momento el emperador se dejó influenciar por sus inclinaciones cristianas. Ciertamente, esto no fue el caso del año 312 o poco después[627]. Según Eusebio de Cesarea, se obtiene la impresión de que el espíritu cristiano de Constantino siempre había pesado en su papel de emperador, pero esta afirmación es difícilmente creíble. Hay indicios suficientes que relativizan esta hipótesis. Por ejemplo, ante la solicitud de la ciudad de Hispellum en el año 333 de consagrar un templo dedicado al culto a Constantino y a su familia, el emperador reaccionó de manera positiva, como certifica el texto de la inscripción pertinente:

> El hecho de que en el centro de vuestra ciudad se construya un templo para la estirpe Flavia, que es la nuestra, como se desea, a todos los efectos lo permitimos. Y ello con el fin de dar apoyo al templo, dedicado a nuestro nombre, de modo que este no esté manchado por delitos fraudulentos o por cualquier superstición maligna[628].

La dedicación del templo en la antigua colonia romana de Hispellum (Umbría) condensa la gratitud de sus habitantes porque Constantino les había concedido el estatus de capital provincial en el transcurso de sus reformas administrativas. Otra relevante fuente de información lo ofrecen los panegíricos pronunciados en la corte imperial entre los años 306 a 323, pues conforman un barómetro político fiable del régimen protocolario vigente en el entorno del emperador: también aquí observamos que no hay ningún cambio sustancial en la percepción del emperador por parte del ambiente pagano. Para los paganos, Constan-

tino seguía siendo una deidad; para los cristianos, era una personalidad venerable que gozaba de la gracia de Dios. En los primeros veinte años de su reinado existen múltiples testimonios que lo adoran como a un dios a través de discursos, inscripciones, monedas, altares o imágenes[629]. Sobre el deseo de la provincia de África de instituir un sacerdocio para el culto de la familia de Constantino, apunta el historiador contemporáneo Aurelio Víctor:

> Se instituyó en África para la familia Flavia un sacerdocio, y la ciudad de Cirta, que fue devastada como consecuencia del asedio de Alejandro, posiblemente después de su restauración y decoración recibió el nombre de Constantina[630].

Hay que señalar en el contexto de la percepción del emperador como dios, la construcción de una estatua colosal en Roma así como el montaje, en la parte superior de una columna de pórfido, de una estatua del fundador de Constantinopla, que se ubicaba en el centro de la nueva residencia del Bósforo y en la que Constantino era ensalzado como una divinidad protectora de la ciudad[631]. También los rituales de consagración de Constantinopla así como los que tuvieron lugar después de su muerte, se insertan en la tendencia de recepción pagana de su personalidad como gobernante[632]. Constantino permitió que tanto su propia divinidad como la de sus antepasados continuara siendo promovida públicamente a lo largo de todo el Imperio. Sus sucesores siguieron su modelo. Tomemos como ejemplo de ello un miliario erigido cerca de Sirmio, dedicado en los años 50 del siglo IV a otro emperador cristiano, Constancio II:

> El emperador César Flavio Julio Constancio, digno de reverencia, bendecido por la fortuna, Augusto, Altísimo Victorioso, perpetuo Triunfador, (hijo) del divino Constantino, el mejor y más alto Princeps, nieto del divino Maximiano y de Constancio, bisnieto del Dios Claudio, Pontífice Máximo, Supremo Vencedor de alamanes y adiabenos, en el año 32° de su potestad tribunicia, Imperator treinta veces, cónsul siete veces, Padre de la Patria, Procónsul, hizo poner para el refuerzo de las calzadas, la reparación de puentes y la restauración del Estado, todas las piedras miliares cada cinco millas a través de Iliria, desde Atrans hasta el río Savus, 246 millas[633].

De hecho, con el tiempo se podrá constatar una notable evolución en las formas que se aplicarán para relacionarse con aquellos emperadores que destacaban por sus inclinaciones filocristianas. Se tratará de conciliar los preceptos de la devoción debida a la cabeza visible del Imperio con las sensibilidades derivadas de su profesión del cristianismo. En la medida en que el culto a la persona del emperador va entrando en decadencia, se verá considerablemente reforzada la pleitesía rendida a los símbolos externos del poder imperial, por ejemplo, a través de la *adoratio purpurae*.

9. Cambio de paradigma: los emperadores pierden su naturaleza divina

Según la tradición pagana, el emperador era considerado un dios y por eso merecedor de una veneración cultual que ayudaba a estabilizar el sistema político imperante. El culto a los dioses y la adoración del emperador se fusionaron en el culto estatal. Desde la perspectiva cristiana, el emperador cristiano también era merecedor de veneración, ya que garantizaba la existencia de la comunidad y sus prácticas litúrgicas. La consecución de la unidad de la doctrina cristiana era, frente a una Iglesia profundamente dividida por cuestiones doctrinales, un logro digno de reconocimiento[634]. Los homenajes atribuidos a los emperadores cristianos —así como las manifestaciones de gratitud por los servicios prestados— formaban parte de la pompa imperial[635].

Sin embargo, no debemos pasar por alto el estímulo que significó la confesión trinitaria arriana para el gobernante cristiano. ¿No había nombrado Eusebio de Cesarea en una misma frase al Logos divino y al emperador? ¿No había destacado a Constantino y a sus hijos como la imagen del Dios Padre, el Logos y el espíritu?[636]. La subordinación proclamada por Eusebio contribuía al acercamiento del gobernante a la Trinidad. Si Cristo no

era igual a Dios Padre, sino semejante y excepcional, además creado en el tiempo, entonces el emperador, dada la exclusividad de su posición, también podía emularlo. Constancio II, que tendía al arrianismo, provenía de una familia de dioses, ya que su abuelo y su padre habían sido consagrados. ¿Es inconcebible entonces que el último miembro de un linaje divino siguiera una orientación dentro del cristianismo que le prometiera la cercanía directa con Dios?[637]. Para perfilar esta correlación, Peter Brown ha esbozado un panorama muy apropiado de la situación cuando dice:

> En el momento de la victoria del monoteísmo parecía realmente que se había producido la victoria de Dios en el cielo, que había permitido transmitir a la gente la profundidad de sus órdenes a través de una serie de representantes privilegiados de su voluntad, de la cual Cristo era el más grande y, en un nivel inferior, Constantino era el más joven[638].

A partir de un incidente anecdótico ocurrido en la corte de Constantinopla en el momento de la convocatoria del concilio en aquella ciudad en el año 381 podemos observar cómo la imagen de la Trinidad estaba presente en la mente de sus contemporáneos. El historiador eclesiástico Sozomeno nos narra un episodio en el que los obispos reunidos en el palacio fueron recibidos en audiencia por el emperador:

> Entre ellos se hallaba un obispo anciano de una ciudad insignificante, que no estaba familiarizado con las prácticas de la corte. Los demás obispos se reunieron con el gobernante mostrando respeto y reverencia. Del mismo modo, el obispo anciano dio la bienvenida al emperador. Pero el hijo del gobernante, que estaba sentado a su lado, no fue tratado con el mismo respeto por el obispo, sino que le habló como a un niño. Indignado por este comportamiento, el emperador ordenó la expulsión del obispo anciano del palacio. Este se volvió hacia él, lleno de dolor, y le dijo: «Ten en cuenta, oh Emperador, que del mismo modo hieren al Padre Celestial aquellos que honran al Hijo de manera diferente que a él y lo ven como un ser inferior». Lleno de admiración por estas palabras, el emperador hizo que el obispo se presentara de nuevo, se disculpó y admitió que este estaba diciendo la verdad[639].

A partir de la década de los años treinta del siglo IV coexistían diversos sectores de la población (paganos, nicenos, donatistas, cristianos arrianos, maniqueos), muy a menudo entrelazados, pe-

ro marcados por la conciencia de su carácter religioso específico. Más allá de los motivos que dividían a estos grupos, existía una comunidad cultural, social, política, económica y personal que los aunaba. Cuán similares podían ser las creencias cristianas y paganas lo puede demostrar la biografía de Fírmico Materno. A pesar de su cambio de orientación religiosa, Materno no renunció a una parte de sus ancestrales creencias que, tanto antes como después de su conversión, dejan traslucir su pensamiento religioso[640]. El obispo Sinesio de Cirene también podría incluirse en este listado de personajes que oscilaban entre ambos mundos[641].

Las iniciativas unidimensionales no hacían justicia a la complejidad de la situación. Los edictos de persecución de Diocleciano y Galerio lo habían dejado bien claro, pues trataban de solucionar un problema complejo a través de métodos excesivamente simples. La estrategia a seguir fue recurrir a los preceptos establecidos por aquellos regentes que, al haber sido más sensibles con la orientación confesional de sus súbditos, pudieron cosechar cotas de estabilidad. La actitud serena de Trajano ante la cuestión cristiana era, en este contexto, solo un ejemplo entre muchos otros. No tenía demasiado sentido obligar a los paganos a seguir mandatos cristianos a rajatabla. En este complejo escenario, los sucesores de Constantino tuvieron que aprender a actuar con cautela en busca de un *modus vivendi,* especialmente respecto a las diversas divisiones dentro del cristianismo. Frente a la población pagana, los emperadores continuaron ejerciendo la dignidad sacerdotal de *pontifex maximus,* el exponente de la pervivencia de los cultos tradicionales. Al mismo tiempo, en el plano personal se comportaron con diplomacia para evitar asperezas y no causar el rechazo de ninguna comunidad de culto. Disponemos de una nota del año 360 muy instructiva que, transmitida casualmente, muestra cómo el emperador —se trataba de Juliano, que en ese momento gobernaba la Galia y se le considera-

ba cristiano— era denominado *deus* en la correspondencia oficial por Vadomario, un rey vasallo de los alamanes[642].

El culto imperial siguió desempeñando un papel primordial durante todo el siglo IV. Aunque Constantino en el caso de Hispellum permitió que lo honraran como a un dios, trató de responder a las necesidades de los grupos divididos en materia de religión. De tal forma, dejó a los soldados paganos la siguiente oración teísta, que Eusebio de Cesarea ha transmitido así:

> Solo a ti te conocemos nosotros como dios, a ti te reconocemos como rey. Te invocamos como auxilio. De ti hemos recibido nuestras victorias, a través de ti somos más fuertes que el enemigo, de ti nos sabemos obligados en deuda por los beneficios ya demostrados, en ti esperamos como nuestro benefactor en el futuro. Todos estamos como suplicantes ante ti y te rogamos: ¡que tú, nuestro emperador Constantino, y tus hijos amados por Dios, vivas siempre lo más posible para nosotros en forma segura y triunfante!

Llama la atención el lugar donde, según la prescripción imperial, debía oficiarse la oración: en «campo abierto cerca de las ciudades». Esto significa que no se podría haber pronunciado en el santuario oficial de la guarnición, donde se conservaban las imágenes de los dioses y del emperador. Es evidente que se quería eludir el culto imperial tradicional. Se invocaba a una deidad suprema anónima como garante del triunfo, y solo era mencionado por su nombre Constantino junto con sus hijos como presuntos sucesores, para que contasen con el apoyo y el poder efectivo de Dios, y para que pudieran ser ensalzados por la tropa. La oración, que ponía de manifiesto la íntima vinculación entre el emperador y Dios, se remitía a la tradición de los valores religiosos vigentes tanto para los cristianos como para los paganos. Una confirmación de este hecho podemos encontrarla en Lactancio, que muestra a la perfección la alineación entre Dios y el emperador cristiano:

> Dios, el Espíritu Eterno está dotado, en todos los aspectos, de poder perfecto y cumplido. Si esto es cierto, por fuerza ha de ser un solo dios, debido a que el poder o el poder absoluto asegura su propia fuerza […]. ¿Quién duda que es uno de los más poderosos reyes que tienen dominio sobre toda la tierra?

Posiblemente la invocación de la deidad suprema reemplazó al sacrificio tradicional. Sin embargo, las alusiones paganas pervivieron: Dios y emperador aparecen en un plano de igualdad, lo que facilitó que los soldados paganos aceptaran esta innovación. Pero el factor decisivo era la ambigüedad del contenido. Esto también permitió que los soldados cristianos se unieran a la oración, que incluía en la fórmula la veneración al gobernante. Además de las plegarias, el sacrificio y la adoración formaban parte del ritual del culto al emperador. Para los cristianos, el sacrificio tenía la mancha de la idolatría, mientras que la adoración se consideraba aceptable. Tal vez las restricciones al sacrificio adoptadas por Constantino y sus hijos fueran una concesión a los círculos cristianos, que, sin embargo, no tuvieron ninguna dificultad en venerar al emperador.

Incluso en el momento en que el compromiso con el cristianismo era extremadamente peligroso, los cristianos se habían esforzado en aplicarse como súbditos devotos de la cabeza del Estado. La idea del emperador como favorito de la divinidad formaba un axioma de comportamiento en la Iglesia primitiva. Tertuliano ya lo había expresado con la siguiente fórmula:

> Un cristiano no es enemigo de nadie, y mucho menos del emperador. Puesto que sabe que él ha sido colocado allí por Dios, debe amarle necesariamente, temerle y honrarle, y desear su buena salud.

Si un polémico Padre de la Iglesia del norte de África había llegado a exigir a sus correligionarios un respeto reverencial hacia un emperador pagano, ¡cuánto más tendría que estimular la veneración del emperador cristiano a sus súbditos cristianos!

Será el emperador Teodosio II quien impondrá por primera vez en el año 425 una limitación del culto imperial. Hubo precursores, como los emperadores Graciano, Valentiniano II y Teodosio que, hacia el año 382, emitieron un decreto dirigido a Paladio, gobernador de Osroene[643], para que los dioses paganos expuestos en los templos *(simulacra)* fueran valorados por su va-

lor artístico y no por su potencial divino. Teodosio II asumió esta argumentación, concluyendo:

> Si alguna vez se erigen estatuas y bustos nuestros, ya sea en días de fiesta, como es la costumbre, o en días ordinarios, el gobernador del lugar debe estar presente sin incurrir en la habitual exigencia de la *adoratio* (reverencia, adoración), de modo que el adorno para el día o para el lugar y para nuestra memoria demuestre que la presencia se le ha acercado. También se establece que los ídolos de los dioses, expuestos en los juegos, deben mostrar que nuestra divinidad y los elogios solamente perviven en los corazones y en los pensamientos de quienes se acercan. Cuando en un culto se excede la dignidad de las personas, se le mantendrá para la deidad sobrenatural[644].

De la ley promulgada por Teodosio II se desprende que hasta bien avanzado el siglo V el culto a los emperadores (por supuesto cristianos) continuaba siendo bastante común. En el texto críptico del edicto también se observa que las estatuas, los bustos y los retratos imperiales eran expuestos en los días festivos y venerados públicamente, de lo cual se puede concluir que, a pesar de la profesión generalizada del cristianismo, el culto imperial seguía conservando su profunda significación social. Se podría intuir que con el cuestionamiento de la divinidad del emperador serían eliminados los obstáculos para el ejercicio del culto imperial por parte de la población cristiana. Pero las cosas no eran tan sencillas. Los emperadores, en principio, no eliminaron por completo su vinculación divina, cosa que tampoco se esperaba de ellos. Si reparamos en el hecho de que será a partir del gobierno de Teodosio II —quien, en el año 425, llamará a poner fin al culto imperial (por cierto, en términos nebulosos, problematizando su propia divinidad)—, cabe preguntarse por qué durante la primera centuria de emperadores cristianos no había sucedido nada al respecto. La respuesta solo puede ser que no había necesidad de ello.

Repasando los testimonios que se ocupan de esta cuestión, resulta evidente que el advenimiento al gobierno del Imperio por parte de regentes cristianos no conllevó ninguna alteración de las formas tradicionales del culto imperial. El cumpleaños del empe-

rador, los aniversarios de su reinado, las victorias y un sinfín de conmemoraciones *(decennalia, vicennalia, tricennalia)* eran celebrados por el Senado, la curias municipales, las guarniciones y la masa de la población de acuerdo con los rituales de rigor. La veneración de las imágenes imperiales, los sacrificios a los dioses y a la majestad divina del monarca reinante, la ofrenda de votos por el bienestar del Imperio y de su gobernante eran prácticas protocolarias firmemente establecidas, imposibles de anular.

Aunque fuera del corto intervalo del reinado de Juliano (361-363) todos los emperadores habían sido cristianos, no es probable que la gran masa de personas que practicaba el culto imperial lo tuviera en cuenta. También es difícilmente imaginable que se enfrentara a la necesidad de verse obligada a concienciarse de ello. Esto solo habría ocurrido si la corte imperial hubiera emitido directrices al respecto. Pero nada de esto sucedió. El elocuente silencio en nuestras fuentes al respecto nos permite concluir que el emperador de turno, cada vez más preocupado por mantener su poder, simplemente se abstuvo de prohibir que sus súbditos lo adoraran como a un dios. Semejante inhibición es perfectamente explicable desde el punto de vista contemporáneo, que no percibía la continuidad del culto imperial como una contradicción irreconciliable.

El hecho de que coexistieran dos sistemas religiosos distintos con una noción diferente de lo divino nos ayuda a comprender ambas formas de comportamiento. Los dioses paganos eran, desde una perspectiva cristiana, parte de un pasado superado, y su culto tenía que ver con la idea de la tradición, y no tanto con la religión en el sentido cristiano del término. El homenaje a un busto imperial no versaba, pues, sobre el emperador dios, sino sobre la majestad del soberano. Intelectuales cristianos como Gregorio Nacianceno[645] o Ambrosio de Milán[646] contemplaban el culto al emperador como una práctica rutinaria. Se desactivó su carga explosiva ante los ojos cristianos, haciendo referencia al

predominio de la tradición ritual, con lo que se restaba importancia a la cuestión acerca de la naturaleza divina del emperador.

La brecha entre las pretensiones de poder del emperador y las prácticas religiosas se ampliará desde finales del siglo IV con más claridad que en el pasado. Con la abolición de la propia divinidad y el desplazamiento gradual del primer mandatario del Estado del centro de gravitación de la política cultual (que irá siendo paulatinamente ocupado por el episcopado), el emperador perderá gradualmente una parte considerable de sus competencias y de su potencial jerárquico. La disminución del poder imperial reducirá la necesidad de adorarlo cultualmente, hasta que al final llegará a ser irrelevante.

---

416. Homero, *Ilíada* 1, 511 ss. Sobre la configuración del panteón olímpico, véase Gómez Espelosín (1998) 87-95. Al igual que los dioses capitolinos de los romanos, los dioses griegos eran diferentes al Dios cristiano, que no vivía en los edificios construidos por los hombres (las iglesias eran lugares de reunión de la comunidad). Los dioses romanos y griegos tenían su hogar en templos que se convirtieron en lugares de culto: por ejemplo, Atenea en el Partenón de Atenas, Hera en el Hereo de Samos o Apolo en Delfos.

417. Schrott (2008) 109-111, 133ss.

418. Barceló, Hernández de la Fuente (2014) 91-96.

419. Heródoto 2, 53.

420. Heródoto, 1, 60, 3-5.

421. Cornelius (1929) 43.

422. Heródoto 2, 53. Trad. de C. Schrader.

423. Meister (1997) 271-307.

424. Polibio 6, 56.

425. El hermes era un busto situado sobre un bloque cuadrangular, que representaba al dios Hermes, y generalmente adornado con un falo.

426. Tucídides 6, 61.

427. Tucídides 6, 27, 28.

428. Bengtson (1983) 164-169.

429. Tucídides 6, 29.

430. Bengtson (1983) 130-132.

431. Lisias 6, 50 ss. Trad. de J. L. Calvo Martínez.

432. Sobre el transcurso del juicio, véase Demandt (1993) 9-26.

433. Stepper (1997) 19-22; 136-140.

434. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* I 77.

435. Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. 2, 955.

436. Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke* II, Prosa 1 (Werkausgabe): *Der verwundete Sócrates*, 320.

437. Polibio 6, 56, 6-9. Trad. de M. Balasch.

438. Ya Nevio y Ennio habían hecho afirmaciones en este sentido. En la época de transición entre República y Principado, esta perspectiva se vuelve actual de nuevo, como se puede ver en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 2, 8; *De Haruspicum Responsis* 19; *Catalinarias* 3, 21. Véase también Salustio, *Guerra de Jugurta* 14, 19; Livio 1, 4, 1; Propercio 3, 11, 65. En las obras de Horacio y de Virgilio, esta perspectiva aparece más frecuentemente, y seguirá siendo transmitida por los autores de la época imperial; véase Apiano, *Proemio* 11; Herodiano 2, 8, 4.

439. Valerio Máximo, *Epítome* 1, 4.

440. Livio 21, 4, 9.

441. Brown (1986) 40.

442. Suetonio, *Augusto* 32, 1.

443. Elio Aristides, *Discurso a Roma* 104 ss. Trad. de J. M. Cortés Copete.

444. Clauss (1990); Alvar (2001) 75-98.

445. La fuerza vinculante de la religión romana resultó de la identidad entre los portadores del poder del Estado y el sacerdocio; véase el catálogo de los sacerdotes romanos en Rüpke (2007). Sobre la naturaleza de la religión romana véase Scheid (1989).

446. Alföldy (1989) 57 ss.; Scheid (2005) 225-240. La intensidad del intercambio de culto entre las diversas regiones del Imperio se observa en numerosos ejemplos, como la presencia de Egipto en la península Ibérica. Ver Alvar (2012).

447. CIL 1, 2, 581; Livio 34, 8, 19 (Escándalo de las bacanales); Suetonio, *Augusto* 32, 1; Dion Casio 54, 6, 6 (prohibición del culto de Isis).

448. Agustín, *La ciudad de Dios* 4.

449. Sobre el trato a los cristianos a través de las instituciones del Estado romano, véase Bringmann (1978) 1-18; Flach (1999) 442-464; Molthagen (2005) 116 ss.

450. Brown (1986) 49-58, 96 ss.

451. Alföldy (1989) 53-102.

452. Sobre el cambio del ritual del sacrifico en el mundo cristianizado de la Antigüedad tardía, véase Stroumsa (2011) 86-119.

453. Hasta qué punto Jesús puede ser visto como el fundador del cristianismo es una pregunta abierta. Ver Lauster (2015) 34 s.

454. Walsh, Gottlieb (1992) 21-86.

455. Tácito, *Anales* 15, 44; *Historias* 2.

456. Meister (1999) 333-342.

457. Sobre la represión de los cristianos en la época de Nerón y Domiciano, véase Tácito, *Anales* 15, 44, 2-5; Suetonio, *Nerón* 16, 2; Clemente, *Cartas* 1, 5-6.

458. Plinio, *Epistolas* 10, 96. Trad. de J. González Fernández.

459. Plinio, *Epistolas* 10, 97. Trad. de J. González Fernández; Meister (1999) 344-357.

460. Clauss (2015) 74-117.

461. Orígenes, *Contra Celso* 3, 8.

462. Elio Aristides 104 ss.

463. Riemer (1998) 167-172.

464. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 4, 9, 3.

465. Plinio, *Panegírico* 49, 8.

466. Sobre Domiciano, véase Roldán Hervás (1995) 319-322.

467. Sobre la gestión gubernamental de Trajano, véase Roldán Hervás (1995) 327-333.

468. Teófilo de Antioquía, *A Autólico* 1040-1; Tertuliano, *Apologeticum* 31, 3.

469. No existía la veneración cultual del emperador por obligación, pero sí una voluntaria, que se celebraba regularmente en todas las regiones del Imperio. Sobre el culto imperial, véase Herz (1997) 239-264.

470. Bleckmann (2006) 57-62.

471. Flach (1999) 442-464.

472. Meier (2020) 263-268.

473. Alföldy (1989) 53-102.

474. El edicto de Galieno permitía expresamente la celebración del culto cristiano que había sido prohibido por Valeriano; Eusebio, *Historia de la Iglesia* 7, 12.

475. Fears (1977).

476. Véase Alföldy (1989) 53-102 y la posición escéptica de Strobel (1993) 185-348, que niega la existencia de una conciencia de crisis en el siglo III, véase Alföldy (2011) 245-272.

477. La hostilidad contra los maniqueos fue acompañada por un resentimiento chovinista. De los seguidores de esta secta religiosa que surgieron en el Imperio persa, se decía que eran agentes de una potencia extranjera. Sobre el edicto contra los maniqueos, véase Fögen (1993) 26-34; sobre la persecución de los cristianos bajo Diocleciano, véase Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 10-15; Eusebio, *Historia de la Iglesia* 8, 2, 4 s.; 8, 6, 7-10; Eusebio, *Sobre los mártires de Palestina* 3, 1; Portmann (1990) 212-248.

478. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 42.

479. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 13, 3.

480. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 10 ss.

481. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 8.

482. Arriano 1, 11, 5; Sobre Protesilao, véase Homero, *Ilíada* 2, 702.

483. Heródoto 9, 116.

484. Sobre el paso de Alejandro hacia Asia, véase Diodoro 17, 17, 2; Justino 11, 5, 6-12; Lane Fox (2004) 131-139; Lauffer (2005) 58-61; Wiemer (2005) 91 ss.

485. No está claro si la escena es una reconstrucción retrospectiva o si Alejandro y Hefestión tuvieron una relación estrecha desde el principio. Que ambos fueron amigos de la infancia y se criaron juntos sí es incuestionable; véase Müller (2003) 221 s.

486. Plutarco, *Alejandro* 15. Se dice que el escudo le salvó la vida a Alejandro en la toma por asalto al castillo de los malios; Arriano 6, 10, 2.

487. Instinsky (1949) 63.

488. Justino 11, 6, 1-2. Según Estrabón 13, 1, 26, Alejandro visitó la ciudad no antes de la batalla del Gránico y entonces fue cuando le dio la libertad.

489. Lane Fox (2004) 138.

490. Barceló (2017) 15-19.

491. Livio 21, 21, 9.

492. Véase capítulo VIII 7.

493. Blázquez (1999) 12 ss.

494. Polibio 3, 15; Livio 21, 6.

495. Sobre la ideología bélica romana, véase Rüpke (1990).

496. Sobre la importancia de Melkart en el dispositivo propagandístico de Aníbal, véase Huss (1986) 234. Respecto a la intención de Aníbal de ganarse a los griegos para la causa cartaginesa mediante el mito de Heracles, dice Huss: «Los griegos debían ver en Aníbal a un segundo Heracles que, como el primero, había partido desde Gades para desplegar su acción en Italia; había que ganarse las simpatías políticas de los griegos; había que despertar la disposición de los griegos a una lucha común contra Roma» (327).

497. Polibio 5, 105, 7, 9; Livio 23, 33.

498. Polibio 7, 2 s.; Livio 24, 63 ss.

499. Polibio 8, 26; Livio 25, 7, 10 ss.

500. Livio 22, 61, 12.

501. Deininger (1971) 23-37.

502. Livio 21, 4, 9 habla de *nulla religio*.

503. Sobre la interacción de los parámetros bélicos y religiosos en la estrategia militar romana, véase Rüpke (1990).

504. Livio 24, 12, 4.

505. Grimal (1975) 129 ss.; Schwarte (2000) 106-119.

506. Livio, 26, 19.

507. Polibio 10, 14. Trad. de M. Balasch.

508. Barceló (2019) 108-117; Kolb (1995) 221 s.; Chaniotis (2019) 422-428.

509. Livio 29, 14, 5-14; Alvar (1994) 149-169.

510. Zanker (1987) 52-73.

511. Barceló (2019) 108-117.

512. Se pueden observar fases previas de esta tendencia al final de la República en Cicerón, *Pro lege Manilia* 16, 48; Fears (1977) 96 s.

513. Los potentados de la República tardía reivindicaron relaciones similares con determinados dioses: Antonio-Hércules/Dionisio, Sila-Venus, César-Venus Genetrix, Sexto Pompeyo-Neptuno. Sobre la recepción de la política religiosa de Augusto en la poesía contemporánea, véase Ovidio, *Fastos* 2, 59-64; V 549-568.

514. Zanker (1987) 110.

515. Fears (1977) 125 s. Sobre Apolo como dios protector personal de Augusto; véase Horacio, *Carmina* 1, 21; sobre dioses como consejeros personales de Augusto, véase Horacio, *Carmina* 3, ,4.

516. Suetonio, *Augusto* 31, 1.

517. Antes de la batalla de Farsalia, César había consagrado un templo a Venus. Esta diosa sirvió a los seguidores de César como grito de guerra en la batalla de Munda. Augusto, cultivando esta tradición, erigió un templo en el Foro de Augusto dedicado a Marte Vengador, donde también se veneraba a Venus, sentando así un precedente de *pietas* frente al padre adoptivo asesinado.

518. Suetonio, *Augusto* 29, 2.

519. CIL XII, 4333 (Narbo); OGIS 458 (Asia); IGRR 3, 719 (Mira en Licia). Horacio, *Carmina* 3, 5, 1 ss.; 3, 25; Propercio 4, 11.

520. Zanker (1987) 140; Weinstock (1971) 91 ss.

521. Bleicken (1978) 15 ss.; Clauss (1996).

522. Flaig (1992) 38 ss.

523. Sobre la naturaleza del gobierno en el Imperio romano, véase Bleicken (1978) 8 ff.

524. Tanto Suetonio, *Domiciano* 15, como las acuñaciones monetarias muestran el vínculo de Domiciano con Minerva; véase Girard (1981) 233-245. Domiciano aparecía en sus monedas como Júpiter. De la misma manera, se celebraba a Trajano como el elegido de Júpiter; véase Fears (1977) 191 ss. Con los Flavios, el culto a Isis tuvo preeminencia pese a que anteriormente había sido desterrado del *pomerium* por Augusto. En el año 69, Domiciano había sido rescatado de un peligro extremo bajo el disfraz de un sacerdote de Isis, por lo que hizo reconstruir el santuario de Isis y Serapis. Durante el gobierno de Tiberio, el culto todavía era perseguido.

525. Véase el panegírico de Plinio sobre Trajano (1, 4 s.) y Fears (1977) 15, 145 ss. El ideal de un culto común como garantía de la continuidad del Imperio, representado por su gobernante, también es tema en el discurso de Roma de Elio Aristides 29.

526. Fears (1977) 325-328.

527. Gagé (1981) 662-683.

528. Dion Casio 73, 22, 3.

529. Sobre el mundo religioso de Heliogábalo, véase Pietrzykowski (1986) 1806-1825; Frey (1988) 64 ss.

530. SHA *Heliogábalo* 3, 3-5.

531. Herodiano 5, 5, 6 s.; Dion Casio 79, 11, 1.

532. Weigel (1990) 135-143.

533. Elio Arístides 102 ss.

534. Herodiano 4, 5, 7.

535. Sobre la política religiosa de Aureliano, véase Homo (1904) 184-196.

536. Cumont (1910) 147-158. Sobre el significado de Sol en la acuñación de Trajano y Adriano, véase Fears (1977) 241 ss.

537. Ferguson (1970) 54 ss.; Halsberghe (1984) 2195-2200.

538. SHA *Aureliano* 25, 4-6.

539. Frey (1989) 67 s.

540. SHA *Aureliano* 25, 4-6; 24, 2-8. Sobre la relevancia de los cultos solares en el marco del Imperio, véase Halsberghe (1984) 2181-2201.

541. El Dios cristiano pretendía detentar tanto o más poder que la totalidad de los dioses paganos. Aquel que había conseguido invocarlo exitosamente, gozando así de su protección, se podía considerar invulnerable. Sobre el posicionamiento teológico del emperador Constantino después del año 313, véase Piétri (1996) 193-244.

542. Sobre el significado de las visiones de Constantino, véase Bleicken (1992) 25-33; Weiss (1993) 143-169; Barceló (2007) 133-149; Herrmann-Otto (2007) 30-57.

543. Bleicken (1992) 25-33; Weiss (1993) 143-169; Piétri (1996) 199-205; Herrmann-Otto (2007) 30-57.

544. *Panegírico* 12 (11) 2, 4 s.; Nixon, Rodgers (1994) 295 ss.

545. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44, 5.

546. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 9, 9, 2.

547. Overbeck (2004) 71-90.

548. Eusebio, *Vida de Constantino* I 28 s.

549. Bleicken (1992) 6 ss.; Bleckmann (1996) 41 ss.; Bergmeier (2010) 109-141.

550. Herrmann-Otto (2007) 17-30; Kolb (1997) 45.

551. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 25, 5; Grünewald (1990) 13-25.

552. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 26-30; Zósimo 2, 9-11.

553. Herrmann-Otto (2007) 37-42.

554. Aurelio Víctor 40, 6 ss.

555. Grünewald (1990) 25 ss.

556. Grünewald (1990) 41 ss.

557. *Panegírico* 6 (7) 16 ss.; Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 29 ss.

558. *Panegírico* 6 (7) 21, 5 s.; Nixon, Rodgers (1994) 219 ss.; Lippold (1998) 245-253. El hecho de que la *Historia Augusta*, escrita mucho más tarde, dé por sentada esta relación no es una prueba de su historicidad.

559. *Panegírico* 12 (11) 2, 4 s.; Nixon, Rodgers (1994) 296.

560. Grünewald (1990) 50 ss.; Nixon, Rodgers (1994) 248-251.

561. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44, 2, nos informa que Majencio estaba en unas condiciones militares altamente favorables respecto a Constantino. Zósimo 11, 15, 2, nos da una cifra (totalmente exagerada) de 170.000 infantes y 18.000 jinetes que combatían al lado de Majencio.

562. Kuhoff (1991) 143 ss.

563. Weiss (1993) 164 ss.

564. Se puede intentar, como propone Weiss (1993) 143-169, reconstruir las realidades que subyacen bajo esta experiencia visionaria. Según él, la visión del año 310 fue un halo, un fenómeno de luz en forma de anillo o una especie de columna alrededor del sol que se relacionó con Sol-Apolo, pero más tarde, se reinterpretó y se conectó con Cristo. Cabe preguntarse cómo debe juzgarse la relación entre la religiosidad personal y los cálculos del poder político en la política religiosa de Constantino. Bleicken se inclina en su monografía publicada en 1992 sobre el giro de Constantino hacia el cristianismo por el último aspecto. Bringmann (1995) 21-47 refuta esta postura, enfatizando el componente religioso como motivación de la política cristiana de Constantino.

565. Bergmeier (2010) 137-141.

566. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44; Eusebio, *Historia de la Iglesia* I 27-32; Barceló (1999) 255-267.

567. Ni Straub (1955) 297-313, ni Diefenbach (2007) 133-152 consiguen convencer con su argumentación; véase Bergmeier (2010) 154-161.

568. Zósimo 2, 29, 5; Paschoud (1993) 737-748; Wiemer (1994) 483 ss.; Clauss (1996) 9 ss.

569. Kolb (1997) 44 s.; Barnes (1997) 104.

570. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 24, 9.

571. Es probable que Constantino por estas fechas ya hubiera establecido contactos con los obispos de Autun, Arles y Colonia, ciudades ubicadas en su zona de dominio. Asi se explicaría la asistencia de dichos obispos, a instancias del emperador, en los sínodos de Roma (313) y Arles (314).

572. Sobre el trasfondo histórico del edicto de tolerancia de Galerio, véase Bleicken (1992) 6-13.

573. Bleicken (1992) 16: «La actitud hacia los cristianos se convierte ahora en un factor de discusión política, experimentando así una creciente politización y ganando peso en el contexto imperial. En la escalada de rivalidades, el cristianismo pierde el estigma de la enemistad estatal que le ha sido atribuido durante siglos y crece en la esfera pública».

574. Bringmann (1995) 34 ss.

575. Barnes (2011) 30-33, 44s.

576. Paschoud (1995) 347 s. destaca en su recesión del libro de Bleicken (1992) cómo de presente estaba entonces el Antiguo Testamento. Hay que tener en cuenta sobre todo la dependencia de Lactancio del Segundo libro de los Macabeos. Aquí se manifiesta, sobre todo, el elemento de la salvación divina en la historia.

577. Véase capítulo III 5.5.

578. *Código Teodosiano* 16, 2, 16.

579. Brown (1986) 29.

580. Véase capítulo III 7.

581. Véase capítulo VII 3.2.

582. *Código Teodosiano* 16, 1, 2.

583. Zósimo 3, 34; 4, 59.

584. Amiano 30, 9, 5.

585. *Código Teodosiano* 16, 10, 12.

586. Barceló (2013) 152.

587. Scheid (2003) 13-22.

588. Neuhaus (2005); Tibi (1995).

589. Las prerrogativas imperiales en materia de culto están registradas en la *Lex de imperio Vespasiani*, párrafo 6 (CIL VI 930). Sobre la función sacerdotal de los emperadores romanos, véase Stepper (2003) 119-209.

590. A mediados del siglo III, la comunidad romana era capaz de mantener a más de 100 sacerdotes y proveer con sus propios recursos a un gran número de personas necesitadas; Eusebio, *Historia de la Iglesia* 6, 43, 11 s.

591. Dion Casio 52, 36, 1 s. Trad. de J. M. Cortés Copete; Bleicken (1962) 444-467.

592. Fögen (1993) 129-138. Ya en el siglo II Plinio 10, 96 ss. dice algo similar en sus cartas a Trajano.

593. Fögen (1993) 20-53, 222-253; Bermejo Rubio (2008).

594. *Código Justiniano* 9, 18, 2: «El aprendizaje y la práctica de la ciencia de la geometría es de interés público, mientras que la ciencia matemática es condenable y por lo tanto está prohibida». O *Código Teodosiano* 9, 16, 8: «¡Las enseñanzas de los astrólogos deberán llegar a su fin! Quien, ya sea público o privado, de día o de noche, sea sorprendido en el acto de cometer este error prohibido, sufrirán la pena de muerte las dos partes involucradas. En términos de culpa, no hay diferencia entre si alguien aprende o enseña algo prohibido».

595. Sobre el edicto contra los maniqueos véase Fögen (1993) 26-34.

596. Sobre la persecución de los cristianos por Diocleciano, véase Portmann (1990) 212-248.

597. Liebs (2002) 19-46.

598. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 34, 2. Trad. de R. Teja.

599. Barceló (2007) 133-147.

600. Sobre la disputa donatista, véase Piétri (1996) y capítulo VII 3.

601. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 6, 5.

602. Sobre los beneficios que Constantino otorgó a los cristianos, véase Bleicken (1992); Lehmeier, Gottlieb (2007) 150-170; Herrmann-Otto (2007) 164-174.

603. Optato, *Contra los donatistas* 34 b.

604. Barceló (2004) 78-91, 168-178, 188-197.

605. Juliano, *Cartas* 89 b. Trad. de G. García Blanco y P. Jiménez Gazapo.

606. En la época de Jerónimo, la cuestión del ascetismo desempeñó un papel importante en la discusión con Pelagio, quien estaba relacionado con el desarrollo del maniqueísmo, doctrina que alcanzó su punto culminante en esos momentos. Tanto la Iglesia como el Estado estaban interesados en la unidad y se esforzaban por la integración. Posiblemente solo por esa razón se acentuaron y generalizaron las antiguas intenciones del ascetismo. Para lo fundamental de esta cuestión, véase Brown (1994) 19-39.

607. Hahn (2010) 209-248.

608. Atanasio y Pedro de Alejandría, Dámaso I de Roma, Ursacio de Singiduno, Valente de Mursa, Leoncio de Antioquía, Acacio de Cesarea.

609. El trasfondo de la disputa sobre el altar de la Victoria fue mucho más complejo. En este contexto jugaron un papel central los privilegios de las vírgenes vestales que Símaco quería mantener como un elemento fundamental y muy valioso de la tradición.

610. Símaco, 3, *Relatio* 3. Trad. de J. A. Valdés Gallego.

611. Ambrosio, *Cartas* 17, 1.

612. Clauss (1999).

613. Martínez Maza (2009).

614. Hahn (2004) 78-120.

615. En la relación entre emperador y ejército estos procesos son especialmente visuales. Las insignias, que forman el centro cultual, están adornadas con la imagen del emperador. La unión de *imperium* y *auspicium* en la figura del emperador se muestra, además, en los soldados prestando el juramento a su *genius*. Para más información sobre este tema, véase Domaszewski (1972) 81-204.

616. Clauss (1999) 223.

617. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 7, 71 ofrece una impresionante descripción de la entrada de Vespasiano en Roma.

618. Sobre la celebración del culto imperial en las ciudades de las provincias orientales, véase Herz (1997) 239-264.

619. Alföldy (1989) 53-102.

620. Sobre la divinidad de los gobernantes cristianos, véase Teja (1999) 39-71.

621. Teófilo de Antioquía, *A Autólico* 1040-1; Tertuliano, *Apologeticum* 31, 3. Para más evidencias, véase Lehnen (2000) 15 ss.

622. Stepper (2003) 228-257.

623. CIL VI 1151 = D 705.

624. AE 1987, 435; CIL VIII 10489 = D 779.

625. CIL VI 1730 = D 1277; véase Ernesti (1998) 89 ss.

626. Clauss (1999) 210-212.

627. Elliot (1996) 61 ss.

628. CIL XI 5265 = D 705.

629. Clauss (1999) 196-201; sobre Teodosio, véase Ernesti (1998) 335 ss.

630. Aurelio Víctor 40, 28.

631. Clauss (1996) 91 s.; 108 s.

632. Sobre el carácter pagano de Constantinopla, véase Bergmeier (2010) 180-186.

633. CIL III 3705.

634. Leppin (1996) 42 ss.

635. Este aspecto desempeñaba un papel importante en la tumba de Constantino; Diefenbach (2007) 213.

636. Eusebio, *De laude Constantini* 1, 7.

637. Barnard (1974) 140 s.

638. Brown (1996) 89.

639. Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 7, 6; Teja (1999) 61.

640. Fögen (1993) 278 ss.

641. Hagl (1997) 10-20.

642. Amiano 21, 3, 5: «En las cartas, le llamaba a Juliano sin cesar tanto señor como Augusto y dios».

643. *Código Teodosiano* 16, 10, 8.

644. *Código Teodosiano* 15, 4, 1 = *Código Justiniano* 24, 2.

645. Gregorio de Nacianceno, *Discursos* 4, 81.

646. Ambrosio, *Hexamerón* 4, 57.

CAPÍTULO IV

GOBERNAR Y SERVIR

En esta sección, que trata sobre los mecanismos y las consecuencias del ejercicio del poder y del dominio sobre terceros en diferentes ámbitos y circunstancias políticas y sociales, se dilucidarán, por una parte, una serie de estructuras sociales antitéticas, y por otra, se analizarán diversas opiniones, en ocasiones controvertidas, en torno a la dialéctica que media entre gobernar y servir. Uno de los grandes conflictos respecto a la dominación y la libertad de los hombres reside en la importancia fundamental de la esclavitud dentro del sistema económico, social y político de las sociedades y estados de la Antigüedad. También se observarán aquellas comunidades fundamentadas a través de su organigrama militar y que se mantenían gracias a la movilización de una peculiar arquitectura social (Esparta, Macedonia). Ambos fenómenos constituyen una de las constantes antropológicas más duraderas del mundo antiguo.

El conocimiento acerca de cómo un cúmulo de normas aristocráticas determinaban el comportamiento político de las sociedades antiguas es un requisito básico para comprender la dinámica interna de la mayor parte de los estados de la Antigüedad. Por eso, es necesario examinar más de cerca los grupos de presión social dominantes en las principales culturas mediterráneas (aristócratas griegos, nobles cartagineses, senadores romanos) y su papel preponderante en sus respectivos ámbitos vitales. En lo que respecta al manejo del poder, el estudio puede ampliarse incluyendo a ciertos potentados (Creso) y comunidades *(polis tyrannos)* a fin de aclarar cómo y de qué forma utilizaron los recursos de poder de que disponían, a qué peligros se enfrentaron y a qué

ilusiones sucumbieron. Pero también nos esforzaremos en escuchar las voces de aquellos personajes que conscientes de su individualidad (Arquíloco, Alceo, Safo, Teognis, Píndaro), se implican en los devaneos políticos de sus respectivas comunidades sumidas en una profunda crisis de autoridad dentro del arcaico mundo de la *polis,* ofreciéndonos así una idea aproximada de la semántica política de esta época relativamente desconocida.

Por último, la atención se dirigirá hacia algunos de los más destacados representantes del mundo antiguo, poseedores de un carisma especial y considerando también que en sus respectivas maneras de actuar se reflejan rasgos esenciales de la época que encarnan. En las biografías de Pericles, Pompeyo, Cicerón, Fulvia, Pablo de Tarso, Juliano y una serie de individuos prominentes de la Iglesia tardoantigua, podremos reconocer aparte de las diferentes facetas del quehacer político y del ejercicio del poder por parte de dichos personajes, los elementos estructurales que nos proporcionan una impresión altamente instructiva sobre sus diferentes modalidades, dando con ello cuenta de la complejidad del fenómeno. Como complemento adicional para subrayar los perfiles de las figuras más notables, se tratarán de forma paralela varios ejemplos de un grupo de personajes, igualmente carismáticos e influyentes, quienes, a pesar de haber fracasado en la consecución de sus respectivas metas, se han asegurado un lugar de honor en la memoria de la posteridad (Temístocles, Aníbal, Catón).

1. La esclavitud: un fenómeno de masas habitual

¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas?
Bertolt Brecht

Puede resultar paradójico que el tema de la libertad, que según nuestros baremos actuales es considerado uno de los principios políticos fundamentales, no constituía precisamente una de

las mayores preocupaciones de los antiguos griegos, quienes, por lo demás, se pronunciaron de forma exhaustiva acerca de cualquier cuestión socialmente relevante. La razón de esta omisión, por sorprendente que pueda parecer a primera vista, no es del todo ilógica: todos los que «contaban», es decir, los protagonistas de la sociedad, gozaban de libertad. Su estatus de personas libres les parecía tan natural y evidente que casi nunca se discutía o se reflexionaba sobre tal cuestión. Por ello no existe ninguna problematización de este fenómeno en los escritos de la intelectualidad helena, aunque el asunto sí tuviera una considerable relevancia social y económica. Pero la indudable importancia de estas cuestiones sociales y baremos económicos apenas afectaba a las clases dirigentes, responsables de definir los contornos de las condiciones políticas y los valores ideológicos imperantes. Por estas razones, el tratamiento del tema de la libertad recibió una atención marginal, que, objetivamente hablando, estaba en franca contradicción con su peso e incidencia respecto a las condiciones sociales imperantes.

La desigualdad entre los seres humanos, o incluso la completa falta de derechos de ciertos grupos de personas, no fue considerada por los griegos ni por los demás pueblos como un problema sustancial para la convivencia. Por el contrario, la desigualdad, ya fuera de manera estructural o definida en cada caso, les parecía un estado natural de su entorno vital, una condición previa normal, inherente a cualquier comunidad civilizada. Ya el *oikos* homérico, con su estructura patriarcal, comprendía un amplio espectro de dependencias escalonadas (desde el cabeza de familia hasta la esposa, los hijos y las hijas, los sirvientes, los siervos y los esclavos), que se interpretarán en la reflexión aristotélica posterior como las expresiones sociales constitutivas de las relaciones entre gobernantes y gobernados[647]. En este contexto, la esclavitud era una institución muy difundida, vista como algo lógico y familiar desde tiempos inmemoriales, cuya existencia formaba

parte del inventario económico y mental de la sociedad[648]. Al igual que la falta de libertad de los prisioneros de guerra o el rapto de seres humanos, el concepto de la esclavitud no fue percibido como algo inhumano o incluso anormal. En el mejor de los casos, el tema de su estado natural (según Aristóteles, quien también llegó a definir la naturaleza de los esclavos) se consideraba a veces cuestionable. En vista del rechazo del trabajo manual en el ambiente social del mundo arcaico y clásico griego, caracterizado por valores aristocráticos, la aportación de los esclavos al mundo del trabajo se consideraba incluso una condición previa y necesaria para el funcionamiento de la arquitectura económica de cualquier comunidad.

Sin embargo, casi ningún otro fenómeno en la Antigüedad tuvo tantos significados contradictorios como la esclavitud, posicionamientos que dependían de la escala social de valores de las personas afectadas, su situación económica, su trabajo, su movilidad, el grado de su explotación o incluso el período de duración de la esclavitud. Por tanto, las condiciones de vida de los esclavos podían variar profundamente, dependiendo de cada caso específico. Desde el punto de vista legal, estas condiciones eran prácticamente inamovibles: el esclavo era propiedad de su dueño. No obstante, si nos remitimos a una serie de criterios sociales y económicos como base para una descripción más detallada del fenómeno, existen considerables rasgos que diferenciaban a los esclavos, dependiendo de la complejidad de la institución que los poseía[649].

Los esclavos que trabajaban bajo condiciones infrahumanas en las minas, en las canteras o en los latifundios difícilmente podían compararse a aquellos que habían llegado a convertirse en los hombres de confianza de los ciudadanos hacendados, ejerciendo como pedagogos, educando a sus hijos o manejando los asuntos financieros de sus señores. Aunque estos últimos mantuvieran su situación como esclavos, podían llegar a alcanzar una enorme in-

fluencia sobre su entorno, que no se debe subestimar. Mientras estos privilegiados podían llegar a acumular los ahorros necesarios con vistas a una vida después de la esclavitud —tras el pago de una cierta cantidad en pro de su liberación—, la suerte de numerosísimos esclavos no podía ser más miserable. Muchos llevaron una existencia plagada de penumbras y desesperación, estando constantemente expuestos a unas exigencias excesivas, sufriendo la arbitrariedad y la crueldad de sus amos[650], y a veces, aguantando insoportables abusos sexuales de sus respectivos propietarios[651]. En general, su vida estaba determinada por la explotación que se ejercía sobre ellos y su deseo de sobrevivir.

La diferencia entre esclavos y hombres libres era muy notable en la conciencia social de todas las sociedades antiguas. Sin embargo, el estatus jurídico del esclavo —como propiedad absoluta de su amo y parte valiosa de su patrimonio— podía variar según la realidad política, económica y social de su entorno. Dependiendo de la actividad y la posición personal de un esclavo dentro del *oikos,* su nivel de vida podía incluso ser más estable que el de un jornalero libre, que a veces malvivía bajo unas condiciones de existencia harto precarias, como era el caso de los pequeños agricultores amenazados periódicamente por las malas cosechas o por las duras condiciones de explotación que imponían los grandes terratenientes.

Pero fue en el mundo de la *polis,* en época clásica, cuando la esclavitud adquirió una importancia considerable en términos de cantidad. El uso de esclavos griegos y extranjeros —en su mayoría reclutados como prisioneros de guerra o adquiridos a través de mercados especializados en la trata de personas— en la agricultura, la artesanía, las manufacturas o la minería (a menudo junto con hombres libres) era de extraordinaria importancia para la vida económica de las *poleis* más desarrolladas y orientadas hacia la exportación, como Atenas, Corinto o Mileto[652]. Las formas de trabajo excesivamente opresivas, como el peonaje por

deudas o la servidumbre colectiva, especialmente en estos estados, pudieron ser superadas mediante reformas sociales, lo que generó una considerable necesidad de mano de obra extranjera. En este contexto, las iniciativas de Solón contra la servidumbre por deudas constituyeron un hito importante con miras a la abolición de la esclavitud dentro de la propia comunidad cívica, aunque cabe señalar que no se realizaron por consideraciones humanitarias, sino principalmente por motivos políticos. Por ejemplo, en algunos lugares, durante el transcurso de la colonización, el desarrollo de la esclavitud pudo ser contrarrestado por la redistribución de la tierra, mientras que en otras ciudades y regiones, como en el Ática, el número de esclavos alcanzaría o incluso superaría al de los ciudadanos libres. Pero estos casos son la excepción. En la mayoría de *poleis* su número siguió siendo relativamente reducido. Al contrario de lo que sucedía en Roma, la liberación de los esclavos no desempeñaba un papel importante en la vida social de las ciudades griegas, donde, además, los libertos no alcanzaban junto con su libertad los mismos derechos civiles de la comunidad correspondiente.

Con el tiempo, el abastecimiento de la demanda de esclavos dará lugar a una compleja infraestructura financiera y logística que requería una organización propia. En este contexto, el comercio de esclavos se estableció como una rama indispensable de la economía antigua, especialmente en la esfera del dominio de Roma[653]. La adquisición, el transporte, la venta y la distribución de esclavos se organizaban de manera suprarregional y se adaptaban a las necesidades de la oferta y la demanda. Los mercados de subasta de esclavos se convirtieron en focos comerciales altamente prolíficos.

En general, la distinción entre libertad y esclavitud en Grecia, a diferencia de lo que ocurrirá más tarde en Roma, seguía siendo bastante imprecisa en algunos aspectos[654]. Además de las diversas formas de dependencia, en tiempos arcaicos se produjo en algu-

nas *poleis* (como Esparta o Siracusa) y en ciertas sociedades tribales (como en Tesalia o Creta) el sometimiento de la población nativa a los conquistadores, lo que no debe confundirse con la esclavitud, debido a sus diferentes implicaciones jurídicas y sociales. Tras la ocupación del territorio griego por los jonios y dorios, o en el transcurso de la colonización, la población nativa (en Esparta, por ejemplo, los ilotas mesenios) fue forzada de forma colectiva hacia un estado de dependencia y obligada a trabajar la tierra para los nuevos amos. Las personas sometidas a este régimen de servidumbre permanecían atadas a la tierra, pero no fueron puestos, como los demás esclavos, bajo el control individual de los conquistadores. De manera que los ilotas no constituyeron una propiedad personal de los espartanos, sino que permanecieron como un colectivo dependiente, asignado al Estado en su conjunto.

A diferencia de la mayoría de los estados griegos, la vida económica romana dependía en gran manera del trabajo esclavista —como consecuencia de las incesantes conquistas durante la fase de formación del Imperio en el período republicano— debido principalmente a la enorme afluencia de prisioneros de guerra, quienes estuvieron disponibles como mano de obra barata en la agricultura, las minas, las canteras, los talleres y los hogares en la ciudad. Se ha estimado[655] que ya en el siglo III a. C. había alrededor de 600.000 esclavos en suelo itálico, número que se quintuplicaría hacia finales del siglo I a. C. (de una población total de unos 7 millones de habitantes). Tal aumento sin precedentes del número de individuos dependientes dio lugar a formas sistemáticas de explotación y a la reestructuración de las condiciones económicas de producción en la agricultura y la artesanía, cuyo alcance e intensidad se desconocían en Grecia. Como *instrumentum vocale,* los esclavos romanos, desposeídos de cualquier clase de derechos, constituían una propiedad ilimitada de sus amos, quienes podían explotarlos, venderlos o incluso matarlos. El peor

destino lo sufrieron probablemente los esclavos que trabajaban en las minas. Diodoro escribió sobre su vida cotidiana:

> Los esclavos que se ocupan de la explotación de las minas proporcionan a sus dueños una cantidad de ingresos increíble; pero ellos, bajo tierra en las galerías, consumen sus cuerpos día y noche, y muchos mueren a causa de los excesivos padecimientos; no tienen derecho al reposo ni a una pausa en el trabajo, sino que, obligados por los golpes de los vigilantes a soportar el rigor de sus males, entregan la vida de una manera desgraciada[656].

Pero la expansión de una economía esclavista (sobre todo después del final de la Segunda Guerra Púnica) y las a menudo aterradoras condiciones de vida de los esclavos en las enormes propiedades de los pudientes en el sur de Italia y Sicilia, provocaron llamativas revueltas (en los años 136-132 y 104-101 a. C. en Sicilia, o entre los años 74-71 a. C. bajo el mando de Espartaco, un alzamiento que comenzó en el sur de Italia y se extendió finalmente por toda la península), que solo pudieron ser aplastadas por los ejércitos romanos tras sensibles descalabros y mediante una extrema brutalidad[657]. No obstante, las violentas protestas no condujeron al surgimiento de un movimiento que cuestionara la esclavitud. Los insurgentes solamente querían quitarse los grilletes que les oprimían, y no pensaban en introducir un cambio de sistema. La rebelión no consiguió mejorar el duro destino de los esclavos; por el contrario, en algunas áreas, la opresión se hizo más fuerte que nunca.

Con la desaceleración de la expansión romana en época de Augusto, el suministro de esclavos a bajo precio se fue agotando gradualmente; la descendencia en forma de *vernae* (niños esclavos nacidos en el hogar)[658] y otras fuentes (la adquisición de esclavos procedentes de países lejanos, el abandono de niños o la servidumbre por deudas) solo compensaron parcialmente estas lagunas. Ocasionalmente, se emprendieron expediciones contra los pueblos fronterizos con el fin de encontrar una fuente adicional para el suministro de esclavos. En este contexto se debe mencionar la Guerra en las Galias de César, la represión de la Revuelta

Judía por parte de Tito, la expedición dacia de Trajano, las guerras marcomanas de Marco Aurelio y otras expediciones menores en los límites del dominio romano, que en ocasiones ni siquiera son mencionadas en nuestras fuentes. Es necesario señalar también otro aspecto: más allá de la importancia que el trabajo de los esclavos tenía para el mantenimiento de las condiciones de producción en la agricultura, la artesanía, el transporte y el comercio, no hay que olvidar que la posesión de esclavos como capital de inversión también tenía un valor considerable, como subrayan una y otra vez los textos de los juristas romanos. El valor financiero de los esclavos era un elemento esencial dentro del sistema económico romano.

En vista de la disminución del número de esclavos (una tendencia que no pudo frenarse a pesar de las medidas tomadas al respecto), el trabajo libre se hizo cada vez más importante, especialmente en los grandes latifundios propiedad de las clases altas senatoriales y municipales. Los escritores romanos que trataron sobre el mundo agrícola (Catón, Varrón, Columela) dan una idea acerca de las formas de cultivo en las explotaciones esclavistas concentradas en los latifundios y, especialmente, sobre la mentalidad económica subyacente a estos círculos dirigentes[659]. En general, el comercio y la artesanía fueron rechazados por la élite romana como formas socialmente denigrantes para ganarse la vida; solo la agricultura se consideraba adecuada para mantener su alto estatus social, es decir, apta para un hombre libre. Las propiedades de los senadores y de los miembros de las curias municipales consistían principalmente en tierras (en su mayoría ampliamente repartidas), que, contrariamente al antiguo ideal romano *(mos maiorum),* por lo general no eran cultivadas directamente por sus propietarios, sino a través de administradores (*vilici*, en su mayoría también esclavos). En ocasiones, especialmente cuando el número de esclavos empezó a disminuir, los terratenientes tuvieron que permitir que pequeños arrendatarios *(colo-*

ni) trabajaran sus tierras, bien de manera directa o a través de los *conductores* o grandes arrendatarios.

El carácter propio de las élites romanas propició que se generara una determinada aversión a producir grandes rendimientos económicos en las propiedades agrícolas a partir de la optimización de los recursos y el uso selectivo del capital, contentándose con unos rendimientos relativamente modestos y fácilmente calculables de sus tierras, y evitando riesgos financieros. Era la consecuencia de la autognosis de la clase alta romana, que tendía a obtener beneficios rentables de forma pasiva en vez de implicarse personalmente en la gestión económica de sus posesiones, debido a que desde la perspectiva social imperante este tipo de actuaciones no estaban bien vistas. Así que la autosuficiencia de las fincas —lo que permitía ahorrar costes y esfuerzos— tenía prioridad sobre el desarrollo de una economía más rentable y especializada respecto a la utilización de la mano de obra.

Después de que en la República romana tardía los caballeros *(equites)* adoptaran en gran medida el estilo de vida y los valores del estamento senatorial y tuvieran acceso al *ordo senatorius,* surgió un nuevo grupo social que durante el período imperial ejerció como motor de la vida económica romana. En las ciudades, sobre todo en Roma, se puede observar cómo antiguos esclavos liberados *(liberti)* iban tomando las riendas de las actividades económicas. En las zonas urbanas, los esclavos solían gozar de mayor libertad económica, y la perspectiva de una liberación posterior *(manumissio)* por parte de sus amos servía como incentivo para incrementar la productividad. Allí, en ocasiones, se les permitía operar con un *peculium* (capital) por cuenta propia o sin la necesaria participación de su propietario *(dominus)* y también se les permitía comprar su libertad con sus ahorros —sin que ello significara quedar libres de obligaciones financieras o de otro tipo con respecto a su *patronus* y sus descendientes—. Los libertos podían trabajar e incluso reunir una considerable riqueza, adqui-

rir esclavos, tierras y otros bienes, cuyo ejemplo más explícito es la figura literaria de Trimalco, creada por Petronio Arbiter. Los libertos más aptos podían desarrollar sus aptitudes especialmente en el área de la artesanía y los negocios financieros, pero también en el comercio al por menor (e incluso al por mayor, si ejercían como agentes de su patrón). Algunos *liberti* ocuparon puestos de confianza en la corte imperial, desempeñando funciones relevantes en la administración. De este modo, consiguieron acumular una considerable fortuna personal, lo que les permitió ejercer una notable influencia política[660]. El poder que llegó a alcanzar el liberto Pallas durante el reinado del emperador Claudio fue legendario[661]. Aunque estuvieran personalmente excluidos de los cargos públicos *(honores)* debido a su origen esclavo y solo fueran admitidos en ciertos colegios sacerdotales en el marco del culto imperial (como *augustales*), los libertos podían dotar a sus hijos y nietos de los requisitos necesarios para el ascenso hasta la cima de la sociedad romana. De esta manera, durante época imperial la sociedad romana experimentó un grado de flexibilidad social hasta entonces desconocido[662].

De vez en cuando, se escucharon voces aisladas que trataban de mejorar la suerte de los esclavos. Según Suetonio, el emperador Claudio decretó las siguientes normas legislativas:

> En vista de que algunas personas, hartas de cuidar de sus esclavos enfermos y debilitados, los exponían en la isla de Esculapio, estableció que quedaran libres todos aquellos que fueran expuestos, y que no volvieran a caer bajo la autoridad de su dueño si sanaban; pero que si alguien prefería matar a uno de sus esclavos a exponerlo, incurriera en el delito de asesinato[663].

Antes de que Claudio decidiera aplicar estas medidas, ya se habían producido sonados escándalos que sacudieron los cimientos de la moral pública y llamaron la atención sobre las insoportables condiciones de vida de la población servil. El caso más espectacular estuvo relacionado con la muerte del prefecto de la Urbe Pedanio Secundo en el año 61, quien fue asesinado por uno de sus esclavos, lo que conllevó la ejecución del resto de es-

clavos de la familia, unas 400 personas en total, causando un enorme excitación social entre la población urbana, formada en gran parte por esclavos y libertos[664].

La adopción del cristianismo por los altos estamentos del Estado y la sociedad no trajo un cambio sustancial en la situación de los esclavos. Pablo de Tarso al referirse al estatus de los esclavos, se pronunció de la siguiente manera:

> Cada uno permanezca en la condición en que fue llamado. ¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te preocupes[665].

El obispo Basileo de Cesarea (siglo IV), uno de los célebres «Padres Capadocios» de la Iglesia oriental, incluso atribuyó la distinción entre seres humanos libres y esclavos a la inescrutable providencia divina[666]. Aunque se denunciaran algunos excesos intolerables, las élites cristianas no sintieron la acuciante necesidad de extirpar la esclavitud institucionalizada del seno de la sociedad. Una vida mejor en el más allá bastaba como aliciente para que los esclavos cristianos se consolaran de las insoportables condiciones del presente.

2. La voz del yo: Arquíloco, Safo, Alceo, Teognis, Píndaro

Desde una perspectiva interdisciplinaria, se puede observar cómo la existencia de personas sin voz propia (esclavos) en el mundo antiguo —triste ejemplo del dominio de unos seres humanos sobre otros, obligados a sufrir en silencio su falta de libertad— contrasta con las voces de algunos personajes que se erigieron como individuos reconocibles que exigían su derecho a la autodeterminación. Tras las acusaciones que Hesíodo lanzó contra los excesos del gobierno aristocrático, Arquíloco de Paros (mediados del siglo VII a. C.) utiliza un tono igualmente comprometido. Este personaje heleno que escribe en primera persona, hijo de un noble y de una esclava, es uno de los primeros y más sugestivos poetas líricos, cuya inspiración literaria guarda

una estrecha relación con su agitada biografía como hombre de armas[667]. Apela a sus oyentes, entablando un intenso diálogo con su público:

> No me importan los montones de oro de Giges. Jamás me dominó la ambición y no anhelo el poder de los dioses. No codicio una gran tiranía. Lejos está tal cosa, desde luego, de mis ojos[668].

Como evidencian estos versos, el esplendor que rodeaba al legendario rey lidio Giges era motivo de envidia y admiración generalizada. La alusión a su tiranía —símbolo de la acumulación de riquezas y poderío— aparece en este contexto libre de cualquier connotación negativa. Antes al contrario, su posición preeminente dentro del mundo minorasiático es considerada incluso digna de emulación. Tampoco observamos aspectos peyorativos en la siguiente mención de la tiranía en la obra de Arquíloco, donde se pregona apasionadamente una apología de las normas de comportamiento de la aristocracia guerrera:

> Con la pica tomaste (esta ciudad) y ganaste gloria. Ea, gobierna sobre ella y toma la tiranía. Serás objeto de envidia por muchos hombres[669].

Del mensaje de Arquíloco se desprende igualmente una alabanza de las proezas guerreras que se recogían en la épica homérica, que recuerdan, por citar un revelador ejemplo, las acciones protagonizadas por Aquiles en el canto inicial de la *Ilíada,* cuando este, pleno de orgullo, da cuenta a su madre Tetis de sus últimas hazañas militares:

> Fuimos a Tebas, la sacra ciudad de Eetión, entramos a saco y distribuimos el botín equitativamente entre los aqueos, dando al Atrida a Criseida, la de la hermosa faz[670].

También podríamos traer a colación aquí otro pasaje similar procedente de la *Odisea,* donde el guerrero itinerante Ulises, una vez llegado a la ciudad de los feacios, relata las peripecias pasadas desde su partida de Troya, vanagloriándose de la venturosa conclusión de la siguiente acción:

> De Ilión me llevó el viento al país de los cicones, a Ismaro. Entré a saco en la ciudad, y maté a sus moradores. Las mujeres y el cuantioso botín que logramos lo

repartimos equitativamente, sin que nadie se quedara sin su correspondiente parte[671].

Gestas bélicas y la obtención de botines proporcionaban riquezas materiales y prestigio. Al mismo tiempo los hechos de armas incrementaban la consideración social de los que conseguían salir airosos de estos lances. Adquirir bienes y ejercer un dominio sobre personas confería prestigio, poderío y gloria. Quien lo lograba, como es el caso de Giges, era tenido como favorito de los dioses y agraciado por la fortuna, siendo así objeto de admiración general. Acumular *timai* ('honores'), *kleos* ('renombre') y *olbos* ('recursos materiales') constituía uno de los principales propósitos de los héroes homéricos y seguía siendo una de las metas prioritarias de la aristocracia griega[672]. En este contexto, consolidar un dominio despótico, lejos de producir remordimientos, era, por el contrario, la cumbre de las aspiraciones y de la ambición de los personajes más audaces de un mundo aristocrático inmerso en un continuo proceso de transformación y de competitividad *(agon)*.

La voz del yo se hace aún más presente en los versos de la poetisa Safo de Mitilene (finales del siglo VII, primera mitad del siglo VI a. C.). En contraste con Arquíloco, quien exteriorizaba de manera casi explosiva sus sentimientos, Safo se concentra prioritariamente en la intimidad de su mundo interior, utilizando un tono más tranquilo y reflexivo, alcanzando de esta manera un sorprendente grado de expresividad e intensidad. Las canciones y los poemas de Safo —la primera mujer que podemos constatar entre los intelectuales griegos— estaban dedicados a las jóvenes, la belleza, la diversidad de la naturaleza y el deseo de una vida plena de armonía y felicidad. ¿Quién, entre los hombres que compartían su profesión, habría sido lo suficientemente audaz para hacer tan sinceras confesiones?:

> Algunos pueden llamar a la caballería, otros a la infantería, otros a la flota la cosa más bella de esta tierra oscura, pero para mí es lo que se ama[673].

En otro poema, Safo proclama con orgullo y llena de convicción interior:

> Tengo una hija, es como las flores doradas, mi amada Kleis. No cambiaría toda Lidia por ella[674].

Aunque los fragmentos existentes de la laureada poetisa no contienen ninguna declaración reconocible que pueda sugerir su participación en las disputas políticas de Mitilene, Safo se convirtió en víctima de las agitaciones sociales de su ciudad natal; una situación plena de altercados que conocemos gracias a los poemas de su compatriota Alceo. Por razones que desconocemos, Safo tuvo que dejar la isla de Lesbos y exiliarse en Sicilia. Tras ese viaje se pierde su rastro en la esfera de las letras griegas.

En contraposición a la postura distanciada que adopta Arquíloco de Paros frente al fenómeno de la autocracia, Alceo de Mitilene proporciona un testimonio impregnado de matices críticos y resentimiento al referirse a quienes considera que se comportaban como tiranos. Alceo, contemporáneo de Safo, proviene de una de las familias más distinguidas de Mitilene (Lesbos)[675]. Su condición social le hizo desempeñar un papel activo en la escena política de su ciudad. A través de sus poemas puede colegirse que la atmósfera política de Mitilene estaba viciada por una sórdida guerra civil *(stasis)* entre facciones aristocráticas *(hetairiai),* que actuaban al mismo tiempo como grupos de presión y fuerza de choque en su afán por adueñarse del poder y por relegar a sus competidores[676]. Alceo, que tuvo que abandonar su ciudad a causa de su compromiso político, ajusta cuentas con sus compañeros de filas reprochándoles con indignación que hubiesen sido responsables de su trágico destino. Sus textos documentan, sin ambages, los vaivenes de una ciudadanía deteriorada y sumergida en una situación de crisis permanente. A través de un lenguaje exaltado y pasional, Alceo, amargado por el exilio, profiere drásticas acusaciones contra sus enemigos:

Sed benévolos conmigo y concededme mi más ardiente deseo: libradme del destierro, de este terrible y amargo tormento. Pero al hijo de Hirras (scil. Pítaco) que le persiga la Erinia, porque ha quebrantado el juramento en el sacrificio [...], y no (ha perdonado) a ninguno de sus compañeros, sino que después de morir la tierra les cubre ya, o bien han abatido a sus adversarios con sus propias manos y liberado al pueblo de aquella carga. Pero aquel panzudo rechazó dialogar con nosotros y sin pensarlo pisoteó el juramento y hoy se ceba a costa de la ciudad [...], no según la ley que [...] dio Mírsilo[677].

Cabe preguntarse qué sucedió en Mitilene antes de que Alceo se viera obligado a huir. En medio de una atmósfera política conflictiva, Megacles y sus seguidores consiguieron desplazar al clan de los Pentílidas del centro de decisión. El vacío de poder creado será aprovechado por Melancro que, sin embargo, no logrará mantenerse mucho tiempo al mando, pues será expulsado poco después de la ciudad por Pítaco, quien recibe en principio el apoyo de Alceo y de sus hermanos. Por motivos que desconocemos, Pítaco se asocia con Mírsilo y se vuelve contra Alceo, que se ve obligado a abandonar la isla de Lesbos. A continuación, Pítaco será investido por la ciudadanía como árbitro *(aisymnetes)* de la política local, recibiendo el mandato de reordenar la deteriorada situación política de Mitilene, extremamente vulnerada tras las largas pugnas fratricidas[678]. Todos los intentos de Alceo desde su exilio por derrocar a Pítaco no logran prosperar. En vista de su fracaso, el poeta reanuda su lucha mediante una ofensiva propagandística. Cambia la espada por la pluma y se ceba en sus adversarios. La muerte de su enemigo Mírsilo la celebra con tonos desmedidos:

Ahora hay que beber y emborracharse locamente. ¡Porque ha muerto Mírsilo![679].

No menos expresiva es la caracterización negativa de Pítaco, sobre el que se expresa de la siguiente manera:

Mira que estos (los habitantes de Mitilene) han otorgado a Pítaco, de indigna cuna, la tiranía sobre esta maldita ciudad cubriéndole de elogios[680].

En estos versos llenos de acentos polémicos, Mírsilo, al igual que Pítaco, son tildados de tiranos; con ello Alceo enfatiza su

ilegitimidad, pues ambos se apoyaban en una mayoría popular, dejando de lado a la nobleza hereditaria[681]. Pero esta valoración que procede del más acérrimo e irreconciliable enemigo de los acusados, está desprovista de objetividad. Recordemos, además, que Pítaco —por cierto, al igual que el tirano corintio Periandro— será considerado por la posteridad como uno de los más ilustres personajes de Grecia, algo impensable si hubiese sido verdaderamente el personaje nefasto y despreciable que describe Alceo. Desde un estricto punto de vista aristocrático, el consenso que se establece entre el *demos* de Mitilene y su dirigente Pítaco es considerado una ruptura del orden social y político tradicional. Tal es el motivo de la animadversión de Alceo hacia Pítaco, que es denunciado como usurpador. Al utilizar este término, Alceo no describe su posición institucional dentro del sistema político de Mitilene, sino que utiliza una palabra con connotaciones negativas dentro de la sociedad aristocrática para descalificarlo. Además, el insulto que Alceo profiere contra Pitaco, *kakopatridas* (de 'indigno origen' o 'malnacido') da muestra de los prejuicios clasistas, en cuanto le echa en cara su baja extracción social[682]. En sus diatribas, nuestro poeta actúa en consonancia con sus *hetairoi,* pero quedando lejos de diseñar una propuesta política determinada[683]. Todas las exigencias que expone se limitan a virulentas críticas personales. Su resentida polémica apunta más bien hacia sus adversarios políticos que le obstaculizan el acceso al poder y que se asocian con el *demos,* desplazando a la aristocracia del centro de decisión.

En la invectiva contra sus oponentes políticos, Alceo, que actuaba como portavoz de sus compañeros, se muestra comprometido con el código de la sociedad aristocrática. Sus poemas, que se recitaban en simposios frecuentados por sus correligionarios, servían para fortalecer el espíritu de corps. Se echa de menos una declaración política que abarcase a la *polis* en su conjunto, así como un programa político alternativo para el futuro de Mitilene.

Alceo es el primer autor en la literatura occidental que se vale de la metáfora de la «nave del Estado» zarandeada por la tempestad para caracterizar una *polis* a la deriva a causa de las incesantes luchas internas. A partir de Alceo la alegoría del Estado como un barco que sortea los elementos adversos, formará parte del ideario político griego, romano y, por ende, universal[684]. Uno de los más explícitos ejemplos que retoma la imagen de la nave del Estado se lo debemos a Polibio de Megalópolis (siglo II a. C.), quien comenta la degradación del sistema democrático ateniense de la siguiente manera:

> Pues el pueblo de Atenas siempre pareció más o menos un barco sin capitán. En una embarcación así, cuando la tripulación teme los peligros de una tormenta se vuelve sensible y obedece las órdenes del comandante, cumpliendo admirablemente su tarea. Pero cuando tienen demasiada confianza en sí mismos y comienzan a albergar desprecio por sus superiores y a disputar unos con otros, cuando ya no piensan del mismo modo, y unos pretenden continuar la travesía mientras que otros presionan al capitán para echar el ancla, estos sueltan velas y aquellos se lo impiden y mandan que se recojan, no solo se produce un espectáculo vergonzoso para quien lo contempla desde fuera por el desacuerdo y la disputa, sino que esta situación se convierte en un peligro para el resto de los pasajeros a bordo; así que a menudo, tras escapar de los peligros del mar abierto y las tormentas más fieras, naufragan en el puerto y cuando están cerca de la tierra[685].

Una generación más tarde surge una postura política muy similar a la de Alceo en los versos del lírico Teognis (mediados del siglo VI a. C.), que se enfrenta a sus opositores desde el bloque aristocrático y tomando parte activa en las luchas ciudadanas que agitaban a Mégara. Uno de los principales temas de su repertorio poético es la tensión entre la nobleza hereditaria y los grupos sociales que, por sus avances económicos, aspiraban a una equiparación con la aristocracia de nacimiento, aspecto ya presente en la obra de Alceo[686]. Según Teognis, la exigencia de una cuna noble era una condición indispensable para regir los destinos de la ciudad: la caída en desuso de las viejas costumbres nobiliarias constituía el principal motivo de los males endémicos que aquejaban a la sociedad. Teognis inicia su polémica, sirviéndose de su

ingenio poético, con reproches hacia los nuevos ricos y proclamando la preeminencia de la nobleza tradicional:

> No en vano, ¡oh Pluto! (riqueza), te veneran los hombres en especial, pues haces fáciles de soportar todas las desgracias. Por ello parece adecuado que los buenos tengan riquezas y la pobreza acompañe al malvado[687].

La agenda política de Teognis está sin duda condicionada por la pugna entre sus correligionarios y el *demos*, que no se mostraba dispuesto a secundar a la élite y aceptar el liderazgo de los *oligoi* ('los pocos'). Teognis no cesa de elogiar las ventajas de un gobierno aristocrático, resaltando la mejor formación humana de sus representantes. Se le debe uno de los más claros ejemplos del concepto griego del *agathos aner,* prototipo ético del político idealizado que sirve a sus intereses de clase[688]. El aspecto acaso más destacable de su argumentación es la deslegitimación de la tiranía, a la que se acusa de desestabilizar el equilibrio tradicional de la *polis,* y a la que se ataca decididamente[689]:

> Ninguna ciudad, oh Cirno, han arruinado aún los hombres de bien *(agathoi);* mientras que cuando los malvados *(kakoi)* se deciden a mostrar su insolencia, corrompen al pueblo y dan las sentencias a favor de los injustos para buscar ganancias y poderío propio, no esperes que esa ciudad, aunque esté en la mayor calma, permanezca tranquila por mucho tiempo una vez que los malvados se aficionen a las ganancias con público perjuicio. De eso nacen las luchas civiles, las matanzas de ciudadanos y los tiranos[690].

Pero seguramente los versos más iluminadores de la postura política de Teognis aluden a la idea de la *isonomia,* concepto que perdurará en la terminología médica y que tendrá un notable sentido político en su uso por las diversas corrientes ideológicas de la época. Esta alusión aparece en una elegía dedicada a Simónides en los que se afirma «ya no existe un reparto equitativo en el punto medio» *(dasmos d'ouket'isos ginetai es to meson)*. Según G. Cerri[691], la fórmula *isos dasmos* mencionada en este contexto es un equivalente y en cierto modo una expresión precursora de la noción de *isonomia*. No estamos aquí ante el término técnico que a partir del siglo V a. C. será aplicable al sistema democrático y que con el tiempo se convertirá en su sinónimo. En el pensa-

miento de Teognis *isonomia* constituye ante todo un eslogan político esgrimido contra la autocracia. Al servirse de él, no reivindica los derechos de la ciudadanía en su totalidad, sino que más bien exige una participación de aquellos «pocos» que por su estatus social y su formación son considerados más aptos para dirigir la nave del Estado, según la mencionada metáfora política. No en vano esta es la primera mención de la voz *isonomia* en la literatura griega (mediados del siglo VI a. C.), que se constata casi medio siglo antes de la utilización del término en el famoso escolio dedicado a los tiranicidas atenienses Aristogitón y Harmodio[692]. Su filiación, en clara contraposición con la tiranía, muestra un marcado tinte conservador, lejos de cualquier connotación democrática que sería difícilmente atribuible a Teognis, dada su innegable postura aristocrática.

La evocación de la *isonomia* en el contexto literario que se ha mencionado forma parte de un programa político que puede ser definido a través de dos fórmulas: por un lado crítica y rechazo de la tiranía y, ligado a este afán, defensa y reivindicación del régimen aristocrático. Teognis va un paso más lejos que Alceo, para el cual la invectiva contra los enemigos eclipsaba cualquier clase de ideario político. La consecución de la *isonomia* representaba un eslabón en el ideario del buen gobierno. Esta proclama se convierte en una fuente de legitimación que apela a los derechos lesionados de aquellos nobles dispuestos a desempeñar un destacado protagonismo en su *polis*. En su sentido más amplio y genuino, *isonomia* no suponía prioritariamente, como se podría pensar, una negación de la autocracia, sino que más bien, siguiendo su etimología de 'reparto equilibrado' y casi natural, viene a definir las pretensiones de los *agathoi* a la hora de reivindicar un papel político preeminente. El clamor en favor del restablecimiento de la igualdad de derechos que se desprende de la carga semántica del término *isonomia* —si se compara también con su uso hipocrático para el restablecimiento del equilibrio de

la salud después de una enfermedad— la convierte en un instrumento de lucha contra la tiranía que, vista desde esta perspectiva, constituye el mayor impedimento para la restauración del liderazgo de la aristocracia tradicional[693].

La inclusión de Píndaro al final de la serie de los primeros poetas griegos con tendencias aristocráticas se debe principalmente a la cronología de su obra (aproximadamente entre los años 520-445 a. C.), pero también al hecho de que en él se observa una cierta evolución en la ética aristocrática. Familiarizado tanto con la corte de los tiranos sicilianos como con los círculos aristocráticos más relevantes del mundo griego, Píndaro transmite una visión apacible del discurso de poder. A diferencia de Teognis o Alceo, los poemas de Píndaro no tratan sobre los esfuerzos de la nobleza para ganar una posición privilegiada en la *polis*. Más bien, esbozan una idealización de la aristocracia basada en su fundamentación ética. En los ejemplos anteriores, la perspectiva de la *polis* tenía prioridad en una poesía plena de alusiones a la crítica social. En la poética de Píndaro no encontramos esta referencia específica a la ciudadanía, siendo esta también la razón de su desinterés por las incesantes luchas sociales y políticas que afligieron al mundo de la *polis* durante la era arcaica. Sus versos, al igual que los cantos homéricos, estaban dirigidos a la totalidad del público heleno, por lo que las declaraciones políticas del día a día se relegan a un papel secundario ante las gestas éticas y deportivas cantadas.

En la poesía de Píndaro, al contrario que en la obra de Teognis, la ideología aristocrática aparece entrelazada con el espíritu económico de su época. Si comparamos la perspectiva de Alceo o Teognis con la visión de Píndaro, detectamos algunas reveladoras facetas. Por ejemplo, Jerónimo de Siracusa, elogiado por Píndaro, para quien el concepto del poder llegó a convertirse en lo más importante en su vida, ya que le otorgó la riqueza necesaria para poder obtener los honores y el reconocimiento que

anhelaba. Aunque la nobleza no declarara la actividad comercial como algo realmente negativo, y pese a que el proverbio «el dinero hace al hombre» se extendiera por todas partes, la propiedad seguía siendo en el imaginario colectivo la fuente prioritaria de la riqueza y el prestigio. Los descendientes de las familias más antiguas, que monopolizaban los cargos públicos, seguían siendo considerados los verdaderos pilares de la sociedad. No obstante, el ejemplo de Atenas muestra cómo las reformas de Solón y el gobierno de Pisístrato permitieron el ascenso político y social a familias que no pertenecían a la antigua nobleza. Sin embargo, esta nueva élite social emergente no modificó el organigrama ético tradicional, sino que se adaptó al mismo. Los poemas de Píndaro, dedicados a ensalzar a las nuevas aristocracias, se hacen eco de la reflexión genealógica sobre el pasado y la religión, del incremento de la competitividad, del auge de nuevos paradigmas culturales y de sus correspondientes códigos de conducta.

3. El efecto deslumbrador del poder

Creso

Las siguientes líneas giran en torno al legendario monarca lidio Creso, centrándose primero en un testimonio material concreto: la representación del rey en la iconografía griega. A continuación, se comparará el resultado del análisis del material gráfico con testimonios posteriores procedentes de la tradición literaria. De esta manera, se comprobará el valor epistemológico de ambas fuentes en referencia al título del capítulo, es decir, el potencial deslumbrador que el poder podía ejercer sobre ciertos grupos o individuos.

Observamos un ánfora decorada de manera sugerente. Lo primero que llama la atención en la imagen es la pira que sirve co-

mo pedestal para la figura principal. En la parte superior, se alza un trono ricamente decorado en el que un personaje masculino, en posición un tanto hierática, descansa sobre una piel moteada. Se trata de una figura con barba, vestida con quitón y capa. En su mano izquierda sostiene un cetro, y su mano derecha, estirada hacia lo lejos, levanta un cuenco ornamentado mientras realiza una libación. Este personaje, además, aparece con una corona de laurel alrededor de su cabeza. Esta es la primera representación que encontramos de una figura histórica ataviada con atributos de poder normalmente asociados a Zeus. Podría objetarse que el trono, el cetro y la corona de laurel son símbolos que todavía en el período arcaico no representan características evidentes de señorío, por lo que tiene sentido buscar otras vías de identificación. Al interpretar toda la escena conseguimos entrever elementos que subrayan la posición dominante del personaje representado, por ejemplo, a través de un sirviente, cuyo rango social se define por su escasa vestimenta. Esta figura aparece inclinada, con dos antorchas prendiendo fuego a la pira. La escena es bien conocida por la literatura. La persona sentada en el trono es Creso, quien tras su derrota frente a Ciro, será inmolado. Al situar la escena en un contexto histórico, tanto el trono como la corona de laurel se identifican como insignias de poder. Resulta paradójico que sea la propia pira funeraria lo que eleva con tanta dignidad la figura del rey Creso, quien se dispone a morir. De esta manera, los preparativos para la ejecución devienen en una demostración de grandeza y monumentalidad. La representación genérica de «Creso en la pira» se convertirá en un modelo que con el tiempo permitirá diferentes interpretaciones, como escenificación mitológica o como acontecimiento histórico.



14. Ánfora de Creso (*c.* 500 a. C.). Ánfora ática arcaica-tardía del pintor Mison, de figuras rojas sobre fondo negro; altura: 58,5 cm. Lugar de hallazgo: Vulci; actualmente en Paris, Louvre[694].

Entre la caída de la ciudad lidia de Sardes a manos de los persas y la producción del ánfora transcurrió alrededor de medio siglo, por lo que para el público griego la escena gozaba de cierta actualidad, debido a la inminente guerra contra el Imperio aqueménida. La disociación deliberada del poderoso vecino oriental

es lo que verdaderamente genera un ejemplo de superioridad para los griegos. El destino de un gobernante fracasado, pero moralmente digno, que desafía a su adversario, es el auténtico símbolo de la supremacía frente al enemigo. Es justo en la caída del gobernante donde emerge un comportamiento ejemplar de gloriosa y señorial dignidad. A través del gesto de la libación, el rey depuesto demuestra su *pietas* y su conexión con los dioses[695]. Sostiene la redoma directamente sobre la cabeza del sirviente, que está a punto de encender la pira, lo que difícilmente podría ser una coincidencia.

Con la representación de Creso en el ánfora, el arte griego tematiza a un gobernante extranjero que se rinde a su destino. La caída del rey y la altura de dicha caída contrastan con la postura del regente, todavía majestuosamente entronizado sobre la pira funeraria: la imagen del gobernante se convierte así en un «espejo de príncipes». Esto se hace más notable debido a que el arte griego negaba deliberadamente la representación iconográfica a sus propios estadistas, quienes porfiaban por el poder y por conseguir mayor influencia en sus respectivas *poleis*. Los personajes extranjeros, por otro lado, sí podían ser representados sin mayores problemas[696].

Heródoto narra el ascenso y la caída del Imperio lidio, centrándose en la persona de Creso, que se salvó de la ejecución de la sentencia de muerte gracias a la intervención de los dioses[697]. Según nos dice, la derrota del Imperio lidio propició la expansión del dominio persa en Asia Menor, lo que condujo a una serie de circunstancias geopolíticas en el Egeo que acabarán desembocando en las Guerras Médicas. Aunque se trata aquí de una visión posterior al conflicto, marcada por la dolorosa experiencia de la guerra, la representación del ánfora de Creso nos indica que ya en el año 500 a. C existía un cierto estado de ánimo antipersa en el área de influencia griega. Lo más interesante de la escena es el derrotado rey lidio Creso, y no el triunfante rey persa Ciro.

Desde la perspectiva histórica de la época clásica, Creso se perfilaba como paradigma de un monarca oriental, siendo su nombre sinónimo de poderío y esplendor cortesano a la par. Sus dominios le proporcionaban inmensos recursos que hacían de él uno de los personajes más acaudalados del mundo antiguo. Merced al prestigio que sus proverbiales riquezas le conferían, su fama logró traspasar las fronteras de Lidia difundiéndose por todo el ámbito cultural heleno. Las ofrendas que Creso dedicó al santuario de Delfos, en reconocimiento por los oráculos obtenidos, dan testimonio de su legendaria magnificencia. Para resaltar la peculiaridad de su carácter, marcado por una ciega prepotencia que resultaba de su opulencia, Heródoto nos transmite un episodio seguramente ficticio, pero no por ello menos iluminador, el encuentro entre Creso y Solón:

> Solón había abandonado su patria, visitando la corte de Amasis en Egipto y, posteriormente, la de Creso en Sardes. A su llegada fue hospedado en su palacio; y, poco después, a los dos o tres días, unos servidores por orden de Creso condujeron a Solón por las cámaras del tesoro y le hicieron ver lo magnífico y copioso que era todo[698].

Utilizando un recurso literario frecuente en las tragedias, Heródoto enfrenta a dos renombrados individuos, símbolos de diferentes modelos culturales. Mientras que el oriental Creso ve en el disfrute de sus considerables recursos el sentido y el principal objetivo de su *arché* ('poder'), su polo opuesto, el legislador ateniense Solón, encarna el patriotismo cívico de cuño griego al servicio de la comunidad. Esta contraposición queda especialmente subrayada por las respuestas que Heródoto pone en boca de Solón cuando éste contesta a las preguntas de Creso:

> «Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has visitado muchos países; por ello me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo». Creso le formulaba esta pregunta en la creencia de que él era el hombre más dichoso, pero Solón, sin ánimo alguno de adulación, sino ateniéndose a la verdad, le contestó: «Sí, majestad, a Telo de Atenas». Creso quedó sorprendido por su respuesta y le preguntó con curiosidad: «¿Y por qué consideras que Telo es el más dichoso?». En-

tonces, Solón replicó: «Ante todo, Telo tuvo, en una próspera ciudad, hijos que eran hombres de pro y llegó a ver que a todos les nacían hijos y que en su totalidad llegaban a mayores; además, después de haber gozado, en la medida de nuestras posibilidades, de una vida afortunada, tuvo para ella el fin más brillante». En efecto, prestó su concurso en una batalla librada en Eleusis entre los atenienses y sus vecinos, puso en fuga al enemigo y murió gloriosamente; y los atenienses, por su parte, le dieron pública sepultura, en el mismo lugar en que había caído y le tributaron grandes honores[699].

El intercambio de pareceres entre Creso y Solón posibilita una lectura ética y política, ya que compara las ansias de felicidad individual con las pretensiones del Estado sobre sus componentes. Con ello, se ensalza la prevalencia de los intereses públicos sobre los asuntos privados. Así, a través de la figura del ciudadano ideal en el que se convierte el Solón herodoteo se transmite una posición política cuya envergadura, a nuestro juicio, no ha sido reconocida adecuadamente por la crítica moderna. Asistimos al nacimiento del patriotismo constitucional, ya presente en la tragedia, pero desarrollado por Heródoto con mayor nitidez si cabe[700]. Este concepto, que fundamenta, mediante el recurso a los valores democráticos, la esencia y las metas del Estado moderno, ostenta una extraordinaria actualidad en la Europa del siglo XXI en la que, a causa del profundo proceso de integración política, económica y social, el patriotismo de corte nacional que marcó los siglos pasados está quedando paulatinamente fuera de lugar[701].

La idealización de la figura de Solón, frente a la implícita crítica a la que somete Heródoto al rey lidio Creso, le sirve al historiador para evocar un arquetipo de estadista capaz de lograr el difícil equilibrio entre el manejo del poder *(arché)* y el peligro que su ejercicio conlleva *(hybris)*. Un expresivo ejemplo de la transgresión del frágil límite que provocará la estrepitosa caída del gobernante incapaz de preservar el complejo balance entre la posesión y la utilización del poder, lo suministra Heródoto al centrarse en el pulso que mantienen Creso y el rey persa Ciro por el dominio de Asia. Sobre el trasfondo histórico de esta confrontación, determinada por el proceso de expansión del Impe-

rio aqueménida hacia Occidente durante la segunda mitad del siglo VI a. C., Heródoto esboza una de sus más sugerentes narraciones en torno a la seducción que ejerce el poder sobre todo aquel que lo detenta. Convencido de su aplastante superioridad, Creso manda mensajeros a Delfos para consultar acerca del desenlace de la inminente batalla que piensa librar contra las tropas de Ciro, que ya han atravesado el Éufrates en dirección a Asia Menor. La respuesta que Creso obtiene del oráculo de Delfos parece confirmarle su optimismo inicial («Si traspasas el río Halis destruirás un gran imperio», le dice la Pitia)[702] frente a una situación que escapa a su comprensión, pues lo que a primera vista pudiera interpretarse como una confirmación de la potencia del rey lidio, no lo es tanto como parece. El doble significado del texto del oráculo, no exento de ironía, no solo hace hincapié en las veleidades del destino, sino que se revelará como una grotesca caricatura de la *hybris* del rey lidio. Creso, cegado por la soberbia, no parece haber dudado un momento de sus facultades al embarcarse en una empresa inalcanzable y por eso perdida de antemano. Evidentemente, cuando Creso atraviesa el río Halis destruye un gran reino: pero es el suyo propio, al ser vencido[703].

Esta versión novelesca de la conquista de Lidia, dejando de lado la realidad histórica del conflicto con Persia, muy distinta en cuanto al carácter de sus protagonistas y a los eventos acaecidos, nos confronta con un sugerente retrato psicológico y moral del gobernante que se muestra incapaz de domar la *hybris* que deriva del ejercicio del poder. Al presentar desde un planteamiento eminentemente didáctico un relevante episodio histórico, que seguramente se desarrolló de forma bien distinta a la narrada[704], Heródoto está lanzando una advertencia a los políticos contemporáneos al poner sobre el tablero de la reflexión histórica una de las cuestiones más acuciantes y controvertidas de la teoría política griega.

Además de los textos de Heródoto sobre la caída de Creso, existía una versión independiente en la que se juzgaba de manera distinta tanto el resultado de los acontecimientos como el comportamiento de sus protagonistas. En esta interpretación, Ciro aparece en Asia Menor como un conquistador implacable, que, lejos de perdonar a Creso, según afirmaba Heródoto, hizo eliminar al derrotado gobernante tal como muestra la imagen del ánfora[705]. Por otro lado, Jenofonte ofreció una valoración extremadamente positiva sobre Ciro, al que perfilaba como un monarca excelente y humano, hábil y considerado. En referencia explícita al Ciro de Jenofonte, Cicerón afirmará que el rey persa era la imagen del gobernante virtuoso. La recepción literaria del Ciro histórico, fundador del Imperio aqueménida, subraya las metamorfosis que la imagen de un gobernante poderoso podía llegar a sufrir.

Polis tyrannos

Para caracterizar la preeminencia ateniense en el seno de la Liga Ático-Délica, Tucídides utiliza una sorprendente imagen al atribuirle a la ciudad que la lideraba un adjetivo descalificador: *polis tyrannos*. Mediante este término compuesto, no solo se especifica la idea de un gobierno opresivo, sino que también se da a entender —y así parece que fue percibido por los contemporáneos— que los aliados de Atenas, casi considerados como súbditos, debían plegarse a las exigencias de la potencia hegemónica. Tucídides era consciente de la ambigüedad de esta fórmula[706]. La paradójica fragilidad de una asamblea popular «dirigida», que a su vez «dirigía» la mayor potencia hegemónica jamás vista en el mundo griego, estaba en permanente peligro de sucumbir ante la *hybris* que comportaba el ejercicio de su desmesurado poder. *Arché* e *hybris* constituyen las dos caras de la misma moneda. Al comentar episodios de la Guerra del Peloponeso, Tucídides no

duda en presentar sin atenuantes el lado más agresivo de la democracia ateniense. Lejos de escudarse detrás de parámetros justificatorios, el historiador expone, sin maquillarla, la brutalidad del imperialismo ateniense, desmarcándose así de ella e invitando, en primer lugar, a la reflexión, y en segundo lugar, a la moderación. Tucídides reconoce que el ejercicio desmesurado del poder tendía inevitablemente hacia una serie de consecuencias negativas, como la extralimitación de las normas éticas y políticas, lo que a largo plazo podía poner en peligro la estabilidad de la comunidad. Por tanto, pensaba que la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso —en la que la ciudad había luchado contra una coalición liderada por Esparta— se debía también a la actitud que los atenienses habían adoptado, embriagados por su enorme poderío[707].

Causa extrañeza que sea precisamente Atenas, baluarte de la democracia y uno de los principales núcleos de la ideología democrática, quien fuera tachada de tiránica mediante esta fórmula tan paradójica y ambigua. Cabe imaginar que al emplear dicha analogía, Tucídides se hacía eco de la oposición manifestada por los adversarios de la potencia hegemónica de la Liga Ático-Délica. También puede pensarse que quería reflejar los sentimientos de una parte de sus conciudadanos, conscientes del peligro de las aventuras bélicas en las que se veía constantemente involucrada su comunidad[708]. Sin duda, en Atenas había nutridos grupos que veían con ojos críticos esta cara oscura del intervencionismo militar. Lo que aquí resulta decisivo es la imagen controvertida de una *polis* que, en su lucha por conservar el poder adquirido, intensifica sin remisión el uso de sus recursos de poder. Al comportarse de manera tiránica, Atenas aseguraba su existencia. En palabras de Kurt Raaflaub: «La libertad del tirano garantizaba la existencia del Estado, porque solo el tirano (Atenas) era realmente libre»[709]. Según este razonamiento, podemos concluir que tarde o temprano aquel que ejercía un dominio coercitivo quedaba

inevitablemente enredado en las telarañas que él mismo había tejido.

Independientemente del motivo que impulsara a Tucídides a suscitar este polémico debate, hay que consignar que, por primera vez en la historiografía griega, un colectivo —en este caso una *polis*— fuera asimilado a la tiranía y que, paradójicamente, se tratara de la ciudad más democrática. En efecto, tras la argumentación de los círculos expansionistas subyacía un implícito menosprecio del sistema político ateniense, que, en consonancia con la lógica interna del razonamiento empleado por Tucídides, parecía encarnar el polo opuesto de la democracia, es decir, la tiranía. El sorprendente giro hacia una ideología de corte tiránico en Atenas ilustra cómo de influyente y cíclico podía ser el proceso de formación de la opinión pública. El recurso a los principios democráticos pesaba muy poco en la política cotidiana a la hora de imponer el interés del Estado:

> Vuestra ciudad tiene derecho a vuestros servicios para sostener su hegemonía, de la que todos estáis orgullosos, y no podéis sustraeros a acudir en su auxilio con toda fatiga si queréis compartir su gloria; y no creáis que esta lucha es solo esclavitud como intercambio por la libertad, sino que estáis amenazados también con la pérdida de vuestro poder y por los odios que en su ejercicio suscitasteis [...], porque el gobierno que teníais para hablar claro era una tiranía; puede que iniciarlo fuera injusto, pero renunciar a ella es peligroso[710].

Esas reflexiones, que Tucídides pone en boca de los principales protagonistas del Estado ateniense (Pericles en este caso, aunque también a Cleón se le atribuyen declaraciones similares), ilustran la transformación del concepto de tiranía en un leitmotiv político[711]. El espíritu sofístico inherente a estos paradigmas argumentativos encuentra sus paralelos más cercanos en el teatro contemporáneo. En la obra de Eurípides, numerosas figuras heroicas están impulsadas por este modo de pensar. Eteocles, por ejemplo, confiesa abiertamente:

> Pues si hay que violar la justicia, por la tiranía es espléndido violarla. En lo demás conviene ser piadoso[712].

Aun más contundentes son los argumentos esgrimidos por Cleón, uno de los estadistas más influyentes de la época, en un discurso que le pone en su boca Tucídides. Sin sujeción a ningún escrúpulo, se propugna la prioridad de la razón de Estado como norma de comportamiento frente a otras consideraciones de carácter ético[713]. Además, se enfatiza que solo la propia fuerza y los recursos del poder cuentan como verdadera clave del éxito en la gestión política:

> Muchas veces he conocido que el régimen popular y gobierno del pueblo no es bastante para saber regir y mandar a otros; y ahora lo conozco más que nunca, parando mientes en este vuestro arrepentimiento y mudanza de parecer en lo que toca al hecho de los mitilenos. Que porque vosotros tratáis de buena fe unos con otros, pensáis que los compañeros y aliados tienen esta misma condición, y no sentís que los errores que hacéis, o persuadidos por sus razones o por sobrada misericordia y compasión, os traen peligro manifiesto, y que con toda vuestra blandura no alcanzáis de ellos más agradecimiento. No consideráis que el imperio que ahora tenéis es verdadera tiranía, y que aquellos que os obedecen lo hacen mal de su grado, pensando en cómo os tramarán asechanzas y harán daño. No serán más obedientes porque les perdonéis las culpas, errores y delitos que han cometido contra vosotros, que vuestras fuerzas y el temor que os tienen los hacen sumisos, no la misericordia que usáis con ellos[714].

Desde luego, sería erróneo responsabilizar a Tucídides de estos argumentos de marcado signo utilitarista y atribuirle su autoría. Ya en las tragedias de Sófocles y Eurípides este aspecto se había llevado a escena reiteradamente, concienciando al público ateniense sobre la peligrosidad de semejante forma de proceder. En este sentido hay que reconocer que en el planteamiento de la obra tucididea abundan los asertos en defensa de las instituciones democráticas frente a las posturas utilitaristas puestas en boca de Pericles o de Cleón. De esta comparación podemos deducir que Tucídides emplea la fórmula *polis tyrannos* con plena conciencia de su extrema ambigüedad y motivado —al igual que los poetas trágicos— por intenciones didácticas.

Como evidencian los diferentes textos que se refieren al tema, el elemento básico del concepto de *polis tyrannos* gira en torno a la reflexión sobre el conjunto de cuestiones relacionadas con el

dominio, la libertad y la esclavitud[715]. No obstante, estos discursos grandilocuentes a favor del predominio del poder, en los que el bienestar del Estado prevalece sobre los principios éticos —ideas que podrían parecer casi maquiavélicas en una visión retrospectiva—, relativizan otro tipo de afirmaciones complementarias que ponen de manifiesto la necesaria defensa del modo de vida democrático[716]. Sin embargo, en la praxis política la tiranía se postula como la consecuencia inevitable del éxito, y su mantenimiento según los estándares de la acción política se convierte en una exigencia para el Estado. Aunque Tucídides utilizara estas máximas para subrayar la volatilidad de la asamblea ateniense[717], se percibe una postura crítica, o al menos, un distanciamiento, respecto a semejantes puntos de vista. De esta manera, se acentúa la fragilidad del gobierno democrático establecido sobre la hegemonía ateniense, lo que propiciaba el abuso del poder. Según la opinión popular, tiranía e *hybris* iban de la mano, siendo términos mutuamente complementarios. Las críticas de Tucídides hacia ese ejercicio inapropiado del poder, que amenazaba con sobrepasar los límites de la equidad, son fundamentales para comprender su intencionalidad. En las discusiones previas a la expedición siciliana, especialmente en el diálogo de los melios, el carácter despótico del *arché* ateniense se manifiesta de forma abierta, sin ambages, revelando la cara oscura del poder. Tucídides insinúa que el abandono de las normas éticas podría llevar a un callejón sin salida.

Su obra histórica nos ofrece el mejor ejemplo para entender esta postura. El episodio en torno a la revuelta de Cilón es una buena prueba de ello. En el pensamiento de Tucídides se observa una correspondencia entre los cimientos de la tiranía y el ejercicio del poder, que se impone con la génesis de la *arché* ateniense. En la conferencia convocada por Esparta en vísperas de la Guerra del Peloponeso, y tras los conflictos en torno a Poteideia en el

año 432 a. C., los atenienses, para justificar su comportamiento, argumentaron de la siguiente manera:

> Conque no es nada extraño si hemos obrado según la naturaleza humana, recibiendo el poder que se nos ha ofrecido y queriéndolo conservar, vencido por tres fuerzas tan poderosas como el honor, el miedo y el provecho; y tampoco somos los primeros que hemos empezado con esto, sino que siempre ha ocurrido igual, que los débiles han de ceder ante los fuertes[718].

Ateniéndose a estos presupuestos Tucídides presenta la dinámica del alzamiento de Cilón. De manera comparable a la ciudad de Atenas, que, después de haber vencido al Imperio aqueménida y tras fundar la Liga Ático-Délica, había alcanzado su momento de máximo esplendor, también Cilón llegó a la cima de sus aspiraciones después de triunfar en Olimpia y consagrarse como héroe panhelénico[719]. Lo que la *polis* había logrado mediante el espíritu de sacrificio, la habilidad y la energía de sus miembros, lo conseguía el individuo esforzándose hasta el límite y desarrollando sus capacidades[720]. Cilón, pletórico de éxito, abriga la pretensión de convertirse en tirano, al igual que la todopoderosa *polis* ateniense empieza a orquestar un dominio despótico sobre sus aliados, simplemente porque dispone de los medios de poder necesarios para hacerlo.

A diferencia de Heródoto, Tucídides no cree que la atracción que ejerce la *hybris* sobre individuos o colectivos sea el detonante que incita a abusar del poder. Parece más bien la ineludible consecuencia del proceso de adquisición de recursos, poder y dominio lo que, según Tucídides, impulsa a transgredir los límites, tanto políticos como morales, de toda actividad política. En este contexto, el fracaso de Cilón, por un lado, y de Atenas, por otro, no se deben a la seducción del poder, sino a la imposibilidad de dominar la incontrolable dinámica que su manejo comporta. Así, desde una perspectiva más distanciada, la expresión *polis tyrannos* exterioriza la ambivalencia de la adaptación de fórmulas coercitivas y, a la vez, los límites de una política desenfrenada. El deseo de triunfar a toda costa, es decir, el dejarse llevar

por la pretensión de amasar recursos de poder, es considerado un estímulo natural y legítimo. Seguidamente, la utilización de los medios adquiridos para elevarse y ejercer un dominio sobre otros se ve como una consecuencia de esta misma dinámica. Pero al pretender perpetuar esta situación, los que creen que están en una posición dominante entran en un círculo vicioso que deriva inevitablemente en el fracaso más estrepitoso. De estas reflexiones se deduce que alinearse en una línea de acción exclusivamente regida por la idea de que «el fin justifica los medios» conlleva la perdición de aquellos que creen en ella. Las advertencias de Tucídides no solo van dirigidas a los responsables políticos de su época.

4. La constitución militar como espejo de la sociedad

Esparta

Caminante, ve a Esparta y di a los lacedemonios que aquí yacemos por haber obedecido los mandatos de la ley.
Simónides

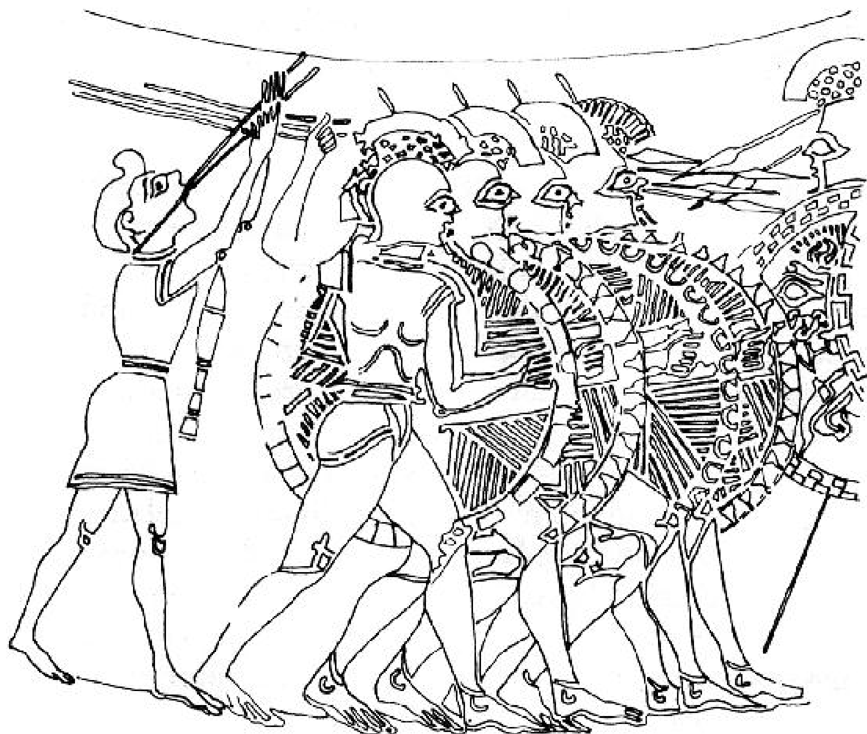
Ya en la Antigüedad, Esparta gozaba de la reputación de ser un Estado belicista. Sus capacidades militares eran muy apreciadas, y la mayoría de los griegos creían que en tiempos de crisis la ciudad era la más adecuada para ejercer el liderazgo en Grecia. Esparta destaca entre las ciudades helenas por acercarse al ideal de un Estado igualitario compuesto por miembros de las clases hoplíticas que, gracias a un rígido orden social, se muestra capaz de resistir impugnaciones externas e internas[721]. Los espartanos estaban especialmente orgullosos de que jamás habían sido gobernados por tiranos, como recalca Tucídides:

> Lacedemonia, en efecto, padeció las luchas civiles más duraderas que conocemos, después de que en ella se hubiera establecido la población doria, mas a pesar de ello tuvo un buen sistema de gobierno (eunomia) desde muy antiguo, y vivió siempre libre de tiranos[722].

Al peculiar modelo estatal espartano *(kosmos)* que funde el legado de la tradición con las circunstancias que se producen al conquistar Mesenia, se le atribuye la capacidad de promover una dilatada estabilidad política y social. La otra cara de la moneda de este proceso de homogenización política es que solo fue posible a expensas de la explotación sistemática de una gran parte de la población de los territorios ocupados por Esparta. La conquista de Mesenia, una de las zonas más fértiles del Peloponeso, y el sometimiento de sus habitantes determinarán de manera decisiva el diseño del Estado espartano. La antigua población autóctona quedará sujeta colectivamente a una relación de dependencia muy parecida a la esclavitud y obligada a trabajar la tierra para los nuevos señores[723]. Esta vinculación al suelo de grandes colectivos de individuos no conferirá a los espartanos el derecho a una propiedad particular sobre las parcelas de cultivo conquistadas, ya que ésta correspondía al Estado en su totalidad. No obstante, los ilotas mesenios *(heilotai)* llevaban a cabo el trabajo necesario para el sustento de sus dominadores, que se denominaban a sí mismo *hómoioi* ('los iguales')[724]. En la época de las Guerras Médicas se contaban más de diez mil ciudadanos de pleno derecho en edad de servicio militar, que se encontraban en minoría con respecto a los ilotas y a una gran capa de periecos (del verbo *perioikeo,* 'vivir en los alrededores'), que habitaban en comunidades autónomas, pero sujetos a la obligación de prestar servicio militar bajo las órdenes de Esparta[725]. Esta situación trajo consigo dos consecuencias: por una parte, los espartanos que controlaban la mitad sur del Peloponeso, en encarnizada competencia con Tegea, Mantinea y sobre todo Argos, cayeron paulatinamente en la dependencia económica de sus súbditos; por otra, quedaron bajo la constante amenaza de que los ilotas, superiores en número, pudieran rebelarse desbaratando así el complejo sistema de dominio social establecido por las capas dominantes.

La reorganización del sistema constitucional espartano que se lleva a cabo durante el siglo VI a. C., según parece en varias etapas, y que conduce a la creación de un peculiar modelo de vida, debe contemplarse teniendo en cuenta estos condicionantes. El afán por lograr un sistema equilibrado fue un fenómeno común en todas aquellas *poleis* sumergidas en luchas internas. Esta circunstancia también se produce en Esparta, donde la consecución de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos constituye un rasgo específico de un modelo de Estado que se distingue adicionalmente por la coexistencia de instituciones ancestrales, cuya máxima expresión es la pervivencia de una *basileia* bicéfala, símbolo del tradicionalismo espartano.

El concepto de *eunomia,* es decir, un orden político, económico y social consensuado que goza de indiscutible aceptación por parte de la ciudadanía, se plasma en la falange de hoplitas cantada por Tirteo, fiel reflejo de la sociedad espartana y símbolo de las capacidades de una comunidad cimentada sobre las clases medias. La evocación de las virtudes guerreras documenta su capacidad de convocatoria y el orgullo por su propia fuerza. Su elogio celebra a una *polis* sostenida por una capa de ciudadanos con igualdad de derechos y siempre dispuesta a defender su autonomía contra cualquier impugnación interna o amenaza externa. He aquí los versos en los que Tirteo presenta un modelo de sociedad y de Estado igualitario dependiente de la virtud militar y del espíritu de sacrificio de sus componentes:



15. Detalle del llamado «Vaso Chigi», corintio (*c.* 650 a. C.).

Un bien común a la ciudad y al pueblo entero es el hombre que, erguido en vanguardia, se afirma sin descanso, y olvida del todo la fuga infamante, exponiendo su vida y su ánimo audaz y sufrido; y enardece con sus palabras al que combate a su lado [...]. a éste lo lloran lo mismo los viejos que los jóvenes y con hiriente nostalgia lo añora su pueblo en conjunto [...]. Mas si escapa a la Ker de una muerte doliente, y victorioso consigue de su lanza el flamante triunfo, todos le honran, los jóvenes como los viejos, a un tiempo, y habrá vivido con mucha ventura antes de irse al Hades. Al envejecer destaca entre sus conciudadanos y nadie se atreve a faltarle en su honra y derecho. Todos a un tiempo, los jóvenes y los de su edad, y aun los más viejos, le ceden su asiento en los bancos[726].

Posiblemente en esta época de reestructuración de la sociedad y del Estado espartano (siglo VI a. C.) se debe situar la *rhetra,* la primera constitución griega conservada, de controvertida autenticidad, que Plutarco atribuye al legendario legislador Licurgo, inspirado por un oráculo, y que pretendía compaginar las exigencias militares de un pueblo que dominaba su entorno por la fuerza de las armas[727]. Todos los espartanos, independientemen-

te de su linaje o riqueza, adquirieron igualdad de derechos, lo que desvirtuaba el principio aristocrático del «dominio de los mejores». Este paso presupone la eliminación de las antiguas asociaciones dorias de clanes *(phylai)*. El antiguo principio gentilicio cede paso a las necesidades de una sociedad agrupada en torno a las exigencias militares.

La máxima responsabilidad política recaía en Esparta sobre 5 éforos (vigilantes) elegidos anualmente, que gobernaban la ciudad junto a la gerusía o consejo de ancianos, integrado por ciudadanos mayores de 60 años[728]. Los éforos no se reclutaban como los *gerontes* entre un reducido núcleo de familias aristocráticas, sino que procedían del *demos*, cuyos intereses defendían frente a las arbitrariedades de los *basileis* o de los miembros del consejo. Con el tiempo los éforos se transformarán en el principal poder ejecutivo, encargado de ejecutar las decisiones del consejo, que precisaban ser ratificadas por la asamblea del pueblo espartano. Durante el año de su mandato, sus competencias eran prácticamente ilimitadas, tanto que los autores antiguos no vacilan en compararlas con las atribuciones de los tiranos[729]. La enorme importancia de este colegio gubernamental se desprende del hecho de que el éforo de mayor edad era epónimo, honor que le confería la facultad de dar su nombre al año de su magistratura. Sus principales deberes consistían en convocar y presidir la asamblea, recibir a los embajadores y decidir si podían comparecer ante el consejo o ante la asamblea del pueblo. También supervisaban el engranaje de la política exterior, ordenaban la movilización en caso de guerra y por lo menos dos de ellos acompañaban a los *basileis* en campaña como asesores políticos e inspectores jurídicos al mismo tiempo. Sus atribuciones legislativas eran tan amplias que podían amonestar, multar, arrestar y castigar a los *basileis* en casos excepcionales incluso con el exilio y la muerte.

La institución oligárquica por excelencia era la gerusía, un consejo compuesto por 28 miembros vitalicios procedentes de

las familias más distinguidas. Allí se discutían en primer lugar todas las propuestas de ley que luego eran elevadas a la asamblea del pueblo para que pudieran entrar en vigor. Sus miembros constituían un tribunal supremo para enjuiciar delitos capitales, lo que les confería una enorme influencia política y social[730]. La asamblea del pueblo espartano *(ekklesia),* también designada con el término *apella,* congregaba mensualmente a todos los ciudadanos espartanos mayores de 30 años que poseían un lote de tierras propio *(kleros)*. Servía para promulgar leyes o para decidir todos los asuntos de relevancia general para la comunidad ciudadana, tales como declarar la guerra, concluir la paz, resolver las disputas entre magistrados y confirmar o conmutar penas máximas. La asamblea no se pronunciaba por votación, sino por aclamación. Como representación general del pueblo espartano, constituía la última instancia y, por ende, la depositaria de la soberanía del Estado[731].

Junto a estas instituciones, la *basileia* bicéfala ostentaba una función básica en el sistema político espartano[732]. El hecho de que poseamos múltiples noticias sobre los titulares de dicha magistratura tiene que ver con su excepcionalidad, pues este doble cargo representaba un fenómeno único en el ámbito estatal heleno, que precisamente por ello llegó a suscitar el interés de historiadores y observadores políticos. Los *basileis* espartanos provenían de las dinastías de los Agíadas y de los Euripóntidas, depositarias de la ancestral dignidad por herencia. Su rango hereditario se transmitía a los sucesores cuando uno de los titulares se retiraba, siguiendo el *nomos* de sucesión[733]. Sin embargo, cuando no existía ningún descendiente varón para heredar el cargo, su ocupación era motivo de agrias disputas[734]. El hijo primogénito del titular fallecido no siempre obtenía la posición del padre, como refleja el ejemplo de Dorieo y Cleómenes. Hubo ocasiones en las que, incluso, el titular del cargo fue depuesto (Demarato). La proclamación de un pretendiente presuponía su reconocimiento

previo por la asamblea (no sabemos qué papel desempeñaba la gerusía en este proceso)[735]. Las funciones de los *basileis* espartanos se centraban en las esferas cultual y militar. Ejercían de sacerdotes de Zeus y a la vez eran comandantes del ejército. Aunque se les concedieran amplios poderes y privilegios *(gerea),* y tras su muerte se les honrara como héroes, la asamblea del pueblo era la última instancia legislativa.

Heródoto[736] y Jenofonte[737] registraron cuidadosamente los privilegios de los *basileis* y los clasificaron en tres grupos: el liderazgo militar, el gobierno en tiempos de paz y los honores concedidos tras su muerte. El hecho de que exista incertidumbre acerca de sus competencias políticas se debe principalmente a una observación de Heródoto, referente al derecho que estos personajes tenían para llevar la guerra allí donde consideraran oportuno[738]. Una revisión de las fuentes correspondientes[739] muestra, sin embargo, que la asamblea siempre decidía sobre los asuntos de guerra y de paz. Se le confiaba al *basileus* la gestión operativa de las campañas, por lo que Aristóteles[740] lo llamaba *strategos autokrator*. Para formularlo de manera resumida, podemos decir que por encima de los *basileis* estaba siempre la *polis*[741].

Comidas comunes *(syssitiai),* ejercicios castrenses y competiciones atléticas desempeñaban en la sociedad espartana un papel relevante. Todos los organismos del Estado y su estructura social perseguían la finalidad de mantener su capacidad militar. Pero con ello aumentaba el peligro de una esclerosis política y de un entumecimiento social[742]. El individuo difícilmente podía escapar al orden fijo establecido por el ideario espartano. Los niños, por ejemplo, debían abandonar la casa de sus padres a una edad prematura y pasar por la dura prueba del sistema educativo espartano y el entrenamiento militar para poder ser integrados en la órbita del Estado. Uno de los aspectos negativos del orden espartano era el trato despectivo hacia los ilotas, lo que en determinadas ocasiones podía llegar a la impunidad que gozaban los

espartanos al dar muerte a un ilota. Como consecuencia, la tensión social y política provocará una serie de sublevaciones que en la primera mitad del siglo IV a. C. conllevarán que Mesenia pueda sacudirse del opresivo dominio espartano y fundar un Estado autónomo, debilitando así enormemente a Esparta. Con el tiempo, el equilibrio social de la ciudadanía espartana también se verá perturbado debido a las redistribuciones de la propiedad, que llevaron a que quienes habían caído en la pobreza se vieran privados de sus derechos civiles. En consecuencia, el número de hoplitas capacitados para servir en el ejército se redujo a unos pocos millares, con lo que se hizo imposible mantener la posición hegemónica que Esparta había logrado en Grecia durante los siglos VI y V a. C.

Durante el siglo VI a. C., Esparta se convertirá en la primera potencia *(prostates)* de la Liga Peloponesia y, dada su enorme capacidad bélica, obtendrá el reconocimiento de toda Grecia, que no dudará en requerir sus servicios en casos de necesidad. Durante las Guerras Médicas, Esparta desempeñará un papel crucial, contribuyendo decisivamente a preservar la independencia del mundo de la *polis*. La batalla de Leuctra (año 371 a. C.), que terminó con la derrota de la falange espartana frente a Tebas, selló la caída de la renombrada potencia que fue, durante siglos, capaz de liderar los destinos de Grecia.

Macedonia

Macedonia se distinguía de las sociedades tribales y de las *poleis* griegas por su idioma —estrechamente relacionado con el griego—, por su extensión territorial y por su constitución monárquica. Además, existía una nobleza dotada de un poder considerable que gobernaba de forma independiente en las regiones periféricas y que tenía gran peso en el gobierno del país y en la elección del monarca. No obstante, la soberanía residía en la

asamblea del pueblo en armas, última instancia a la hora de tomar decisiones de gran envergadura, tales como proclamar al rey *(basileus)* y conferirle el cargo, que este se comprometía a ejercer según las normas prescritas por la tradición[743]. La importancia de la aristocracia macedonia queda ilustrada a través de un tratado concluido entre Atenas y Macedonia (IV a. C.) suscrito por el rey, los miembros de su familia y también los nobles macedonios[744]. Podemos afirmar que la iniciativa para la firma conjunta de este acuerdo provenía de los atenienses[745], quienes querían hacer responsables del tratado no solo al rey, sino también a los aristócratas macedonios, para garantizar así el cumplimiento del acuerdo. Frente al *basileus,* la poderosa aristocracia era poseedora de grandes propiedades, en ocasiones, mayores que las del gobernante de turno.

El rey, cuya autoridad dependía de su destreza, de su personalidad y del éxito alcanzado, era un *primus inter pares*. Su capacidad para gobernar era puesta a prueba una y otra vez, especialmente mediante su fortuna en las campañas militares. En este sentido, Aristóteles, al comparar la posición del *basileus* macedonio con su homólogo espartano[746], cuya función primordial también era la conducción de campañas bélicas, concluye que la *basileia* macedónica se fundamentaba en la virtud *(areté)* de aquellos que la ostentaban. Por lo tanto, existía en Macedonia una distancia tangible entre el rey y la nobleza, comparable a la que mediaba entre los protagonistas de las gestas homéricas. La preeminencia del primero era gradual, no sustancial, ya que todos los miembros de las capas dirigentes pertenecían a la misma esfera social. Algunas de estas familias nobles decían descender de los héroes homéricos. Los Eácidas —reyes de Epiro provenientes de la tribu de los Molosos— tomaron a Aquiles como antepasado, mientras que Heracles, el hijo de Zeus, era considerado el fundador mítico de la dinastía de los Argéadas, la monarquía macedonia[747].

Un repaso de las actividades del gobierno de los Argéadas confirma cuán inseparablemente entrelazados estaban el ejercicio del cargo y los logros alcanzados por los monarcas. Aquellos regentes dotados de capacidad resolutiva podían llegar a controlar el país[748], mientras que los gobernantes débiles se convertían en marionetas en manos de los intereses políticos de terceros. Las dificultades para mantener el equilibrio entre las fuerzas que pugnaban por el poder se traducían en innumerables contiendas dirimidas entre las élites regionales del país, en las que la pertenencia a los clanes y las venganzas personales cobraban más importancia que el respeto a la ley. Debido a la falta de normas fijas establecidas para determinar la sucesión durante la vacancia del trono, surgían sangrientas y prolongadas luchas dentro de la dinastía reinante. El trono macedonio era todo menos un remanso de paz. Los Argéadas pagaron un alto precio por investirse como monarcas; la mayoría de ellos sucumbió de muerte violenta.

Los reyes macedonios gobernaban sobre los agricultores de las llanuras, los pastores de las colinas, los colonos griegos y los rudos montañeses. La caza era uno de sus pasatiempos favoritos[749]. También viajaban a través de su vasto país reforzando la lealtad de los numerosos clanes locales. Dirigían el ejército, ejercían funciones sacerdotales y judiciales, acuñaban moneda, tomaban las medidas necesarias para el bienestar común —construyendo vías de comunicación e instalaciones portuarias— y ocasionalmente fundaban ciudades. Además representaban los intereses del Estado hacia el exterior concluyendo tratados y alianzas con países extranjeros[750]. Desde la perspectiva de los autores griegos, a quienes debemos nuestro conocimiento del pasado macedonio, las competencias de sus regentes eran comparables al ejercicio ilimitado del poder de los reyes persas, por lo que usan frecuentemente la fórmula *tyrannis* para describirlo[751].

Sin embargo, tal evaluación es problemática debido al profundo cambio que experimentó Macedonia bajo el gobierno de Fili-

po II, quien convirtió a este gigante dormido en la periferia del mundo griego en una gran potencia en tan solo una generación. Es posible que estas rápidas transformaciones contribuyeran a que la monarquía de los Argéadas fuera percibida como una institución más independiente y con un poder más ilimitado de lo que realmente había sido. En la obra de Arriano, por ejemplo, podemos leer:

> En efecto, Filipo os encontró siendo unos vagabundos indigentes: muchos de vosotros, mal cubiertos con unas burdas pieles, erais pastores de unas pocas ovejas allá en los montes, ovejas que teníais que guardar (y no siempre con éxito) de los ilirios, tribalos y vuestros vecinos tracios. Fue Filipo quien os facilitó clámides en vez de vuestras toscas pieles, os bajó del monte a la llanura, os hizo contrincantes capaces de pelear con vuestros vecinos bárbaros, de suerte que pudierais vivir confiados, no tanto en la seguridad de vuestras fortalezas del monte, como en la capacidad de salvaros por vuestros propios méritos. Os hizo habitar las ciudades y os proporcionó leyes y costumbres en extremo útiles[752].

La imagen del rey como líder, legislador y benefactor de su pueblo es típicamente helenística. Por otro lado, estas reservas sobre la omnipotencia del rey macedonio no deben llevarnos a adoptar una visión demasiado minimalista de la monarquía. Aunque el auge de Macedonia comenzara con el reinado de Filipo II, los fundamentos que posibilitaron este desarrollo se habían establecido mucho antes de su reinado[753].

En este contexto hay que nombrar a Alejandro I Filoheleno (495-450 a. C.), el primer personaje del que disponemos de suficiente información para trazar su perfil personal y político. Durante su dilatado mandato el país experimentó un notable crecimiento territorial y, ligado a esta circunstancia, una consolidación del poder central. Al igual que su padre y predecesor Amintas, Alejandro I era vasallo del rey persa. Ambos fueron convocados durante las Guerras Médicas a prestar ayuda a las campañas persas en la península Balcánica. Sin embargo, el dirigente macedonio supo congraciarse con la federación helena para sacar ventajas de la incierta situación política, aprovechando la debilidad del ejército de Jerjes después de la derrota de Salamina para en-

grandecer su zona de dominio a expensas de las tribus tracias que dependían de la gran potencia oriental. Gracias a su diplomacia[754] y a su oportunismo consiguió expandir la esfera de influencia de Macedonia al este del río Estrimón, lo que contribuyó al fortalecimiento del reino. Resulta notoria la dinámica actuación de Alejandro I frente a los persas, guiada en gran medida por su ambición. Los territorios conquistados permanecerán bajo su autoridad directa, constituyendo la llamada *chora basiliké,* es decir, el fondo territorial de la dinastía Argéada[755]. No cabe duda que la meta política de Alejandro I era fortalecer la frágil monarquía macedonia, siempre expuesta a las ambiciones de sus vecinos, como había sucedido en el pasado de manera reiterada. Igualmente hay que consignar las acuñaciones monetarias inspiradas directamente por Alejandro I; se trata de las primeras monedas que retratan a un personaje histórico del mundo heleno, dotadas de un alto contenido propagandístico.



16. Moneda de Alejandro I Filoheleno. Peso: 28,90 g; lugar de depósito: París. *Anverso:* En un poderoso caballo, que llena casi toda la superficie de la moneda, se reconoce a un jinete con abrigo, causia y diadema en pose majestuosa. En su mano derecha, cubierta por el cuerpo del caballo, sostiene dos lanzas. En la pata trasera derecha del caballo encontramos representado un caduceo, y entre sus patas se entrevé un pequeño perro peludo. Todas las figuras que aparecen están mirando hacia la derecha. *Reverso:* El nombre de Alejandro discurre alrededor de un cuadrado dividido en cuatro espacios[756].

Posteriormente, el rey Arquelao (413-399 a. C.) se convertirá en el centro de atención de los autores antiguos. Tucídides detalla sus logros —principalmente la defensa de Macedonia y la reforma militar— asegurando que fueron mayores que los de cualquiera de sus predecesores. Bajo su dinámico gobierno el país adquirió un peso cada vez más notorio en el mundo de las *poleis* griegas, convirtiéndose su corte en un foco de atracción para algunos destacados representantes de la intelectualidad griega[757].

Sin embargo, el monarca realmente decisivo para el futuro de Macedonia fue Filipo II (359-336 a. C.). Cuando asumió el gobierno a la edad de veintidós años, el país se encontraba en una situación desesperada. En vista del gobierno turbulento de sus predecesores, el poderío real se había desintegrado visiblemente[758], y Macedonia pasó a depender temporalmente de los ilirios, de Atenas, de Tebas o de Olinto. Cuando el joven gobernante inició su regencia tenía que asegurar su posición frente a las pretensiones al trono de otros competidores de la dinastía Argéada[759]. Filipo II consiguió recuperar las regiones que se habían desligado del poder central e incorporar al territorio macedonio los principados de la Alta Macedonia, Lincestis y Oréstide. Acordó también con los atenienses la conquista de Anfípolis, que sería posteriormente entregada a Atenas a cambio de la cesión de Pidna. Estos logros sirvieron para estabilizar el deteriorado Estado macedonio y aumentar el prestigio de la dinastía Argéada[760]. En sus primeras acciones como gobernante Filipo II ya anticipó cual sería su futura actitud: impedir que Macedonia volviera a ser un juguete en manos de potencias extranjeras. La política exterior expansiva que llevó a cabo (caracterizada por su disposición hacia la diplomacia, las intrigas y la intimidación, su habilidad para acordar y deshacer alianzas, su crueldad hacia los enemigos, sus acciones militares, y aún más importante, la conciencia del propio poder) estaba subordinada a ese objetivo fundamental.

La habilitación de una potente caballería y de contingentes de infantería extremadamente disciplinados sentaron las bases de un renovado ejército que más tarde destacaría como el principal instrumento de la expansión macedónica. La infantería *(pezhetairoi),* después de la reestructuración realizada por Filipo II, igualó en potencia de combate a los legendarios jinetes *(hetairoi)* [761]. Las ventajas que estas medidas otorgaron a la infantería pesada aumentaron gracias a las mejoras en su equipamiento. Su arma principal era una lanza que medía de 3 a 5 metros de largo, la sarisa. A pesar de su tamaño y su peso, el alto nivel de entrenamiento permitió realizar movimientos extremadamente flexibles. Constituyendo una formación cerrada, la llamada falange alcanzó un enorme grado de combatividad, compitiendo en efectividad con los hoplitas espartanos, considerados hasta entonces invencibles. Además, el ejército macedonio contaba con los legendarios hipaspistas, una tropa de pie más ágil que la falange, equipada con grandes escudos y lanzas cortas, que servía como fuerza de asalto. También hay que consignar la importancia de la caballería ligera, que protegía los flancos de la caballería pesada[762].

Filipo II mejoró la eficacia de su ejército introduciendo nuevas tácticas y complementando las unidades de élite macedonias con hoplitas griegos, arqueros cretenses y formaciones de caballería tesálicas, ilirias y tracias. Durante sus múltiples campañas, logró una mejor coordinación del cada vez más complejo y poderoso dispositivo militar. A estas innovaciones se añadió el modelo operativo de la «falange oblicua», creado por el insigne estratega tebano Epaminondas. Durante su estancia en Tebas, Filipo II se familiarizó con esta estrategia de combate, convirtiéndola más adelante en la base operativa de su ejército: la caballería pesada *(hetairoi)* formaba la vanguardia, mientras que la falange *(pezhetairoi)* asumía un papel defensivo, consolidando las propias líneas, mientras que las demás tropas de choque servían de cuña

para perforar los flancos del enemigo. Así, no era necesario concentrar todo el potencial de ataque en una determinada ala de la formación, sino que gracias a la profesionalidad alcanzada, Filipo II podía alinear sus unidades de manera flexible y adaptarlas a los planteamientos del enemigo y a las condiciones del terreno.

Los territorios conquistados por Filipo II sirvieron para fortalecer la monarquía y atender las necesidades económicas de su creciente ejército, que con las conquistas aumentó a su vez en número, eficiencia y combatividad. Al igual que los hoplitas espartanos, que eran recompensados con generosas parcelas de tierra, los macedonios formaron una casta militar preparada para entrar en combate en cualquier momento, al estar dedicada enteramente al arte de la guerra. Ni las tribus balcánicas ni la mayoría de las *poleis* helenas podían competir con semejante dispositivo bélico, fiel espejo del nuevo Estado macedonio. Apoyado por su nuevo instrumento de poder, el ejército, Filipo II llevó —tras haberse asegurado el trono— a su país a convertirse en la primera potencia en el Mediterráneo oriental.

5. Personajes sobresalientes

Me hastía nuestro siglo, insaciable de tinta, cuando leo en mi Plutarco las vidas de los grandes hombres.

Friedrich Schiller, *Los ladrones*

Pericles

A la manera de los Médicis, también Pericles ejerció su poder solo como «primer ciudadano», basando su poder no en el derecho de la herencia y la gracia de Dios, sino en la sabiduría política, la sugerencia de su personalidad y el brillo de las artes que promovía.

Egon Friedell

Cuando en el año 472 a. C. el célebre dramaturgo ateniense Esquilo estrenó su obra *Los persas,* un joven miembro de una dis-

tinguida familia ateniense se hizo cargo de la coregía: Pericles, hijo de Jantipo y Agaristé, una dama de la noble familia de los Alcmeónidas. El filósofo Anaxágoras de Clazómenas, que pasó algún tiempo en Atenas, pudo haber influido en el desarrollo intelectual de Pericles. El prometedor joven apareció por primera vez en la escena pública en el año 462 a. C., posicionándose contra Cimón. Tras el asesinato de Efialtes (461 a. C.), quien había dado un importante paso hacia la democratización de Atenas, Pericles continuó con su agenda política, abogando por el fortalecimiento del consejo y la asamblea popular, y privando a los arcontes del derecho a vetar las decisiones de la asamblea. Más adelante, al aumentar el número de jurados, se ampliaría el campo de acción de los tribunales populares, creando así la base fundamental para el desarrollo del sistema democrático[763].

La democracia ateniense llegará a convertirse en un sistema constitucional sin parangón en la Grecia del siglo V a. C. Antes de establecerse y reafirmarse en la época del apogeo de la Liga Ático-Délica (décadas de los años sesenta y cincuenta), existía una forma de gobierno colectivo compartido, protagonizado por los grupos económicos y sociales pudientes, que —en colaboración o en competencia— lograron ejercer una influencia decisiva en los designios de la *polis*. Será a partir de la era de Temístocles cuando Atenas se proyecte decididamente hacia el mar e implante con este cambio de orientación un nuevo sistema de participación ciudadana, basado en el factor flota y todo lo que de ello derivaba. Según la doctrina de Pericles, democracia y poderío naval eran sinónimos de lo que Atenas corría peligro de perder si renunciaba a desempeñar su función hegemónica en Grecia.

Al igual que en la historia de Roma, la figura de César resulta impensable sin Pompeyo, en Atenas sucede lo mismo entre Cimón y Pericles: dos estadistas de distinta orientación política —aristocrática y democrática, filoespartana y antiespartana, respec-

tivamente— cuya acción enmarca el período de expansión del poderío ateniense hasta su máximo nivel. Cimón pertenecía a la familia aristocrática de los Filaidas y era hijo de Milcíades, héroe de Maratón. Heredó una elevada deuda de su padre, a partir de una fallida expedición militar a Paros, que pudo ser saldada gracias al matrimonio de su hermana Elpínice con el rico Calias. Cimón era el prototipo de hombre hecho a sí mismo, sin una educación exquisita, pero de buena apariencia y con una personalidad arrolladora. Después de las Guerras Médicas, era precario el equilibrio en Atenas entre las facciones aristocráticas y democráticas, a la cabeza de las cuales estaban respectivamente Arístides y Temístocles (y luego el propio Cimón y Efialtes). Pero Cimón, aprovechando las ausencias y errores de sus competidores, se hizo con el liderazgo y fue elegido estratego en el año 476 a. C. Desde entonces tuteló la política de la Liga Ático-Délica. Participó en éxitos resonantes, como la toma de Bizancio y de Eión, su primera gran acción, proporcionando a Atenas el control de las riquezas mineras de Tracia, lo que le reportó pingües beneficios personales.

Con una mezcla de persuasión y buena suerte, Cimón supo hacerse con el afecto del pueblo y el poder en la ciudad. Sus enemigos le tachaban de mujeriego, demagogo y bebedor. La ruptura entre Esparta y Atenas se produjo a raíz de los sucesos de Itome (462 a. C.), cuando un ejército de hoplitas atenienses bajo el mando de Cimón acudió a la llamada de Esparta, acechada por una rebelión de los ilotas, sufriendo la humillación de tener que regresar sin haber cumplido su objetivo. La repercusión inmediata de este agravio fue enorme: se condenó a Cimón al ostracismo durante diez años y su política quedó desacreditada. Esta caída en desgracia del máximo exponente del equilibrio entre una política antipersa y a la par proespartana propició el advenimiento a la escena pública de Efialtes, partidario de reformas democráticas y decididamente orientadas a cortar la aún persistente

influencia de los círculos aristocráticos en la dirección del Estado.

Aprovechando el ostracismo de Cimón y la ausencia del ejército hoplítico, representante de las clases acomodadas de la sociedad, Efialtes consiguió promulgar una ley en la asamblea limitando las competencias del Areópago, que supervisaba la actuación de los magistrados, lo que le confería una considerable influencia. Con ello, el principal reducto de la aristocracia quedó notablemente debilitado tras las iniciativas de Efialtes y de su aliado Pericles. Cimón fue brillante e innovador y obtuvo resonantes éxitos militares que supusieron el comienzo del imperialismo de Atenas. También consiguió cerrar las filas de la Liga Ático-Délica, dominada por Atenas, previniendo deserciones como la de Naxos en 469 a. C. o Tasos en 465 a. C., mezclando acciones enérgicas y persuasión. Ya en vida se convirtió en un personaje casi legendario. Tras la estrella descendente de Cimón empezó a brillar la de Pericles.

En este contexto se desarrolló el momento de esplendor de la democracia ateniense como el único régimen que, con todos sus defectos y sus pugnas internas por el poder, había logrado instaurar un sistema representativo y un gobierno con participación de todas las clases sociales[764]. Fue ante todo Pericles (495-429 a. C.) quien reforzó el poder de decisión del *demos*. La influencia que ejerció como estadista durante toda una generación en la política de Atenas fue esencial para la consolidación del sistema democrático. El factor decisivo para su acción política fue su brillante retórica y su impresionante poder de persuasión, gracias a los cuales pudo ganarse en repetidas ocasiones a los órganos de decisión de la democracia ateniense (el consejo y la asamblea popular) para culminar sus proyectos. En los años comprendidos entre el 443 y el 429 a. C. fue elegido como estratega no menos de quince veces, lo que le permitió ejercer una gran influencia en la vida política de su ciudad.

En los discursos de Pericles que ha transmitido Tucídides, especialmente en la denominada «oración fúnebre»[765], se plasma su programa político. Siguiendo las líneas trazadas por Efialtes, Pericles intensificó el afianzamiento de la democracia. A través de sus medidas legislativas consiguió una mayor cuota de participación social e igualdad para toda la ciudadanía, introduciendo el principio del voto mayoritario y la *misthophoria* o compensación económica a quienes debieran abandonar temporalmente sus tareas cotidianas para desempeñar tareas públicas o ejercer su voto en la asamblea[766]. Mediante estas medidas se da paso a que todos los ciudadanos —independientemente de su situación económica, pues la *polis* sufraga los gastos de su actividad política— intervengan directamente en la resolución de los asuntos públicos, como miembros de la asamblea, del consejo, de los tribunales o de los múltiples cargos ejecutivos. El *demos* ateniense no solo dictaminaba sus propias normas de convivencia promulgando leyes, sino que también decidía el curso de la política exterior, controlando a los magistrados y supervisando la actuación de las instituciones, implicándose masivamente en la administración de la justicia[767].

Merced al material que proporcionan los discursos de Pericles que nos transmite Tucídides, obtenemos un cúmulo de impresiones que esclarecen hasta qué punto llegaba a magnificarse el orgullo ciudadano, característica inseparable del sistema de valores de la democracia ateniense: un ordenamiento político que, según la opinión de los contemporáneos, se definía por el ejercicio del poder público *(kratos)* por la ciudadanía *(demos)*. Veamos algunos de los argumentos que Tucídides pone en boca de Pericles:

> Nos regimos con libertad en lo que respecta a lo común, y por lo que toca a la suspicacia recíproca de las ocupaciones cotidianas, no nos encolerizamos con el vecino […]. En resumen, digo que toda nuestra ciudad es ejemplo para Grecia y que cada uno de nosotros […] se procura su propia vida con grandísima diversidad y graciosamente […] sin necesitar el elogio de Homero […] antes bien, toda tierra y

> mar se nos han hecho accesibles por nuestra resolución, por todas partes hemos dejado con nuestras colonias monumentos imperecederos de nuestras venturas y desventuras[768].

Otro planteamiento básico de la era de Pericles queda marcado por el cambio de orientación de la política exterior. Atenas suscribe un tratado con Argos, enemiga secular de Esparta, y se asocia con Mégara, que a su vez estaba enfrentada por disputas territoriales a Corinto[769], el más fiel aliado de Esparta en el Peloponeso. Con la toma de posición de Atenas en favor de Argos y de Mégara el mapa político cambia de manera sustancial[770]. Corinto y Esparta ven sus pretensiones de grandeza amenazadas por ese nuevo *reversement des alliances*. La política de Atenas, que originariamente consistía en el mantenimiento del *statu quo,* evolucionó paulatinamente en dirección contraria, asumiendo cada vez más tintes expansionistas. Mediante la obtención de tierras (*klerouchiai* o asentamientos de ciudadanos atenienses en territorio aliado) y el usufructo de las contribuciones de los miembros de la Liga Ático-Délica, Atenas cosechaba los frutos de su posición hegemónica. El año 454 a. C., el tesoro de la Liga Ático-Délica, hasta entonces depositado en la isla de Delos, es trasladado a Atenas pasando así a disposición del *demos* ateniense[771]. Las aportaciones de los miembros de la Liga Ático-Délica, en un principio pagos compensatorios, adquirirán a partir de entonces la calidad de tributos. De esta circunstancia se deduce una sensible transformación del carácter de la federación, que pasa de ser una alianza consensuada *(symmachía)* a un dominio unilateral de la potencia hegemónica sobre sus aliados *(arché)* [772].

La Atenas de Pericles se aprovechará de los tributos de sus aliados para financiar los enormes dispendios que causaba la implantación de las reformas democráticas. Afrontar el importe de las dietas y de los pagos a los ciudadanos requería ingentes sumas de las arcas del Estado. También se invertía una parte de los tributos en obras públicas para embellecer y trasformar la silueta de

la ciudad con el fin de convertir a Atenas en el nuevo modelo urbanístico de Grecia[773].

En el ámbito de la política exterior, la flota ateniense intentó repetidamente obtener el control del golfo de Corinto, del Egeo y de Chipre con resultados desiguales. Una expedición a Egipto (454 a. C.) fracasó estrepitosamente debido al agotamiento de sus propios recursos y a un mal balance del potencial enemigo, al que habían subestimado. Pericles tomó cuenta de ello y, mediante el uso de la diplomacia, quiso poner fin a las interminables disputas entre las *poleis* griegas y lograr una paz duradera. Al mismo tiempo, no quería renunciar a las pretensiones de hegemonía marítima de Atenas. En el año 449 a. C. el ateniense Calias negoció un tratado de paz con el Imperio aqueménida[774] que comprometía a los persas a reconocer la hegemonía ateniense en el Egeo; por su parte Atenas renunciaba a cualquier intervención en Egipto, Chipre y el Levante. Este acuerdo se correspondía con los deseos de Pericles, ávido de asentar el poderío de su ciudad sobre el dominio naval del Egeo y del mar Jónico[775]. Por el contrario, en el núcleo de la Grecia central la situación seguía siendo tensa, ya que los conflictos y las rivalidades estaban lejos de poder resolverse, especialmente con la ciudad de Tebas, vecina de Atenas, y sobre todo con las potencias del Peloponeso, Corinto y Esparta, preocupadas por el potencial intimidatorio de la flota ateniense.

En el plano de la política interna, Pericles se aseguró de que Atenas fuera dotada de un número significativo de edificios representativos y religiosos, lo que convirtió a la antigua *polis* de los Pisistrátidas, destruida por Jerjes, en la primera ciudad de Grecia[776]. Fue también en esta época cuando se completó el plan de construcción de una enorme muralla, un proyecto que se remontaba a la época de Temístocles. Las iniciativas de Pericles llevaron a Atenas a un nivel de desarrollo cultural sin parangón, convirtiéndose en un foco de atracción para la intelectualidad

helena. En este sentido, Aspasia de Mileto, compañera de Pericles, desempeñó un papel esencial. La enérgica dama fue un pilar fundamental para su marido y para la cultura ateniense pese a las calumnias misóginas vertidas sobre ella, lo que es particularmente destacable, ya que las mujeres atenienses llevaban una vida a la sombra de sus maridos y apenas tenían un rol público significativo[777].

La personalidad de Pericles como líder y promotor de la política ateniense está indivisiblemente asociada al formidable auge que experimentó su ciudad, que se convirtió en el centro cultural, económico y político del mundo mediterráneo. Tucídides, que intenta hacerle justicia esbozando la imagen de una compleja personalidad fuera de lo usual y consignando sus indiscutibles méritos, así como sus notorias contradicciones, describe su estilo político de la siguiente manera:

> En tiempo de paz, mientras Pericles estuvo a la cabeza del Estado, lo gobernó sabiamente, vigilándolo de manera segura, y fue bajo su mandato cuando conoció su mayor apogeo [...]. Gracias a su autoridad, a su inteligencia y a su reconocida integridad, pudo respetar la libertad del pueblo a la par que lo refrenaba. En vez de dejarse dirigir por el pueblo, él lo dirigía; puesto que nunca había buscado el poder por medios ilegítimos, no necesitaba halagarlo; de hecho, gozaba de un respeto tal que podía hablar a los ciudadanos duramente y contradecirlos. Siempre que los veía ir demasiado lejos en una actitud de insolente confianza, les hacía tomar conciencia de sus peligros; y cuando estaban desalentados sin motivo importante les devolvía la confianza. De este modo, bajo el nombre de democracia, el poder estaba realmente en manos del primer ciudadano[778].

El historiador ateniense elogia a Pericles de manera especial, resaltando por un lado sus servicios a la *polis* ateniense, pero también poniendo de relieve la parte más oscura de su política; es él un ejemplo de cómo un individuo elegido repetidamente como magistrado podría rebasar el marco de la igualdad impuesta por la *polis*. En la personalidad de Pericles se condensa la ambivalencia de la democracia ateniense[779]. Como miembro del influyente clan aristocrático de los Alcmeónidas y personaje de gran prestigio popular, Pericles, al materializar sus ideas políticas, pondrá de relieve cómo una única persona que se erigía en representante

de la *polis* era capaz de desequilibrar, merced a su habilidad en el manejo de los entresijos del poder, el marco del equilibrio cívico. Es bien conocida la influencia que sobre la opinión pública de Atenas ejercía el círculo de Pericles, comparado por algunos observadores contemporáneos con la corte de un tirano[780].

La participación de Pericles en el estallido de la Guerra del Peloponeso ha sido objeto de un intenso debate ya desde tiempos antiguos. Aunque su compatriota Tucídides intenta exonerarlo, es cierto que contribuyó a agravar el conflicto y su responsabilidad es innegable. Por ejemplo, podemos valorar su comportamiento poco conciliador con Esparta en la disputa con Mégara. Pero ¿cuáles fueron realmente los motivos que llevaron al conflicto entre Atenas y Esparta? Entre los años 435 y 433 a. C., estallaron una serie de feroces disputas entre Corinto (aliado de Esparta) y Córcira (Corfú), en las que Atenas participó del lado de Córcira, lo que redujo significativamente la influencia corintia en el mar Jónico. Poco tiempo después, Atenas arremetió contra Potidea, ciudad que formaba parte de la Liga Ático-Délica, pero cuya metrópoli era Corinto. El conflicto se produjo porque los atenienses querían minimizar la influencia corintia sobre la península Calcídica, para no poner en peligro las vitales conexiones de Atenas con Tracia. Pero aún más grave fueron las tensiones que se produjeron entre Atenas y Mégara, que ocasionaron un bloqueo marítimo que amenazaba con asfixiar a este importante centro comercial. Esta política intervencionista de Atenas, llevada a cabo con la aprobación de Pericles, fue el detonante que conducirá a la guerra con los peloponesios.

Pericles era plenamente consciente de las consecuencias de la escalada del conflicto, por lo que preparó a su ciudad para afrontar la previsible confrontación armada con Esparta y sus aliados. Esperaba doblegar a los enemigos de Atenas haciendo acopio de los considerables recursos financieros y siguiendo una estrategia militar que concertara la defensa de la ciudad con el uso ofensivo

de la flota. En vista del predominio de la infantería hoplítica de sus potenciales adversarios, Pericles apostó por una estrategia compleja. Siguiendo el ejemplo de Temístocles en las Guerras Médicas, planeó la evacuación del Ática como último recurso. Su prioridad estratégica era hacerse fuerte en Atenas. Toda la población debía encontrar refugio dentro de las enormes murallas que conectaban Atenas con el puerto del Pireo, donde debían esperar el curso de los acontecimientos. Bajo ninguna circunstancia se debía arriesgar una batalla en campo abierto. En este contexto el papel de la flota era esencial. Su despliegue tenía como objetivo mermar la fuerza enemiga, propinándole golpes allí donde era más vulnerable. Pericles convenció a los atenienses a prepararse para una larga contienda y a perseverar en su actitud defensiva, sin caer en las provocaciones. También les advirtió de que se abstuvieran en adquirir nuevos territorios y les instó a mantener el *statu quo*. Los cálculos de Pericles se basaban en que el avance de los peloponesios acabara en nada, haciendo que el agotamiento y el fracaso los llevara a desistir en su empresa. Por otro lado, la flota tenía una doble misión: abastecer a la ciudad y sembrar el terror en los territorios enemigos, contribuyendo así a su desmoralización. El plan de Pericles era tan audaz como peligroso, pues su éxito dependía de muchos factores difíciles de prever. Hacía falta una voluntad de hierro para resistir los avances de los peloponesios en el Ática, que causaban graves estragos a la población rural al privarla de sus medios de subsistencia. Pero aún peor que las incursiones peloponesias fue una devastadora epidemia que en el año 430 a. C. asoló la superpoblada ciudad de Atenas. El potencial militar ateniense se vio gravemente diezmado y la voluntad de concertar la paz se extendió entre los atenienses. Pericles murió poco después.

Con su muerte, en la famosa peste al inicio de la Guerra del Peloponeso (429 a. C.), comienza el declive del mundo de su *polis,* tras haber alcanzado los límites de su capacidad operativa. Pe-

ricles puede ser considerado un ejemplo de cómo las aspiraciones individuales adquirían cada vez más peso frente a la ideología igualitaria que imperaba en Atenas desde la época de Clístenes. A pesar del innegable esplendor de la Atenas de Pericles, que se convirtió en el centro de la política, la cultura y la economía en Grecia, no pueden ser obviados los efectos más sombríos de esta evolución. También hay que reseñar la opresión que sufrieron sus aliados, que pagaron el precio del desarrollo democrático y de los logros culturales de Atenas. Sobre sus hombros descansaba gran parte de la carga. Pero otra parte más onerosa aún recaía sobre la escandalosa cantidad de esclavos, que se habían convertido en una característica de la democracia ateniense. Ellos hicieron posible —gracias a su arduo trabajo, a veces en condiciones infrahumanas, como en las minas de Laurión— la prosperidad económica de Atenas.

Pompeyo

No podemos soportar nuestras enfermedades ni sus remedios.
Tito Livio

¿Podemos entender la figura de Gneo Pompeyo como la oportunidad perdida de la República romana, tal como sugieren algunos estudiosos?[781]. Asumir esta hipótesis significaría aceptar que la República, muy deteriorada desde la tumultuaria etapa de los Gracos y las drásticas medidas llevadas a cabo por Sila, aún tenía opciones de sobrevivir[782]. ¿Fue realmente así? Si analizamos las convulsiones políticas acontecidas durante los años 60 y 50 del siglo I a. C., es difícil pensar que Pompeyo hubiera podido representar esa oportunidad. Por una parte, debemos entender que el trasvase de la República al Principado de Augusto no fue un proceso espontáneo producto de una situación crítica momentánea, sino que se generó como resultado de una larga y compleja transformación política interna, teniendo en cuenta la

relación de poder entre el centro del Estado (Roma) y su extensa periferia (las provincias).

Por otro lado, en retrospectiva, podemos identificar la progresiva desintegración de la clase dirigente romana, que, debido a sus posturas irreconciliables, ambiciones desmedidas, endeudamientos y escándalos, perdió progresivamente su capacidad de consenso. La consecuencia inmediata fue un desplazamiento asimétrico de la acción real de gobierno hacia unos pocos individuos y determinados grupos de presión, a expensas de la solidaridad aristocrática, hasta entonces una base esencial de la estabilidad política. Además, la ampliación del Imperio tuvo un efecto negativo para el mantenimiento de la arquitectura política de la República. Las provincias constituían una amalgama mal estructurada, compuesta por diferentes tipos de dominio, cuyo núcleo lo formaban las ciudades tributarias, libres y aliadas, sobre las que se cimentaba el poder económico de Roma. La correcta supervisión de unas adquisiciones tan extensas y heterogéneas sobrecargaba la estructura tradicional de poder, desbordando el sistema gubernamental de una ciudad-estado que se veía obligada a administrar mediante unos métodos anacrónicos un enorme dominio territorial.



17. Cabeza de mármol de Gneo Pompeyo, siglo I a. C. Altura: 41 cm. Copenhague, Gliptoteca Ny Carlsberg.

El resultado fue una implosión del sistema político, lo que dio lugar a desproporciones que inevitablemente generaron desiguales concentraciones de recursos. La formación de grandes esferas de poder en Oriente (Pompeyo) y Occidente (César) ofreció a sus beneficiarios la posibilidad de disponer de un enorme sistema

clientelar y obtener el control sobre los mayores contingentes de tropas y recursos materiales. El potencial acumulado por determinados individuos dinamitó el equilibrio aristocrático[783]. Este profundo cambio gravitatorio en la creciente zona de dominio romano resultó ser el golpe de gracia para la República. El hecho de que primero Pompeyo, luego César y finalmente Augusto aceleraran las fases de su desintegración se debió en gran medida a sus deficiencias estructurales, como ya reconoció en su día Montesquieu, el teórico del Estado moderno.

¿Qué papel desempeñó Pompeyo (106-48 a. C) en este proceso de erosión de la República? ¿Provocaron sus actuaciones este desmoronamiento del sistema o simplemente aceleraron el proceso?[784]. Estos interrogantes solo pueden ser aclarados tras un análisis de su biografía. Siendo aún joven participó en las sangrientas luchas internas al lado de Sila, a quien proporcionó un ejército reclutado por sus propios recursos. Durante años ejerció altas funciones militares sin haber ocupado previamente el cargo de magistrado[785]. Pompeyo logró éxitos en Italia, Sicilia y el norte de África, contribuyendo así a la victoria de Sila. Su fama militar aumentó aún más tras recibir el encargo de enfrentarse a Sertorio en Hispania, una guerra en la que consiguió destruir la última resistencia al sistema de gobierno creado por el dictador Sila[786]. De regreso a Roma ocupó el consulado junto a Marco Licinio Craso, lo que le otorgó el poder ejecutivo de la República (70 a. C.). Ambos cónsules, antiguos colaboradores de Sila, utilizaron su nueva posición para anular las medidas más impopulares adoptadas por su predecesor. Por ejemplo, devolvieron los poderes a los tribunos de la plebe —que habían sido restringidos por el dictador— y levantaron la medida por la cual tan solo el Senado podía acceder a los tribunales, que se ponían de nuevo a disposición de los caballeros.

Al poco tiempo Pompeyo iniciará una nueva etapa en su carrera política, caracterizada por su posición relevante al frente

del Estado. Comenzó asumiendo la tarea de limpiar el mar Mediterráneo de la plaga de los piratas (*lex Gabinia de bello piratico,* 67 a. C.). Para su realización, recibió barcos, tropas, dinero y poderes a una escala casi ilimitada[787]. El éxito alcanzado fue tan espectacular como su propio cometido. Después de algunos meses, la paz prevaleció en las principales rutas marítimas, y los barcos cargados de grano pudieron hacer escala en los puertos itálicos sin perturbaciones[788]. Debido al impresionante currículum de Pompeyo, le fue encargado el mayor reto de la política exterior romana: la conducción de la guerra contra Mitrídates[789].

Durante toda una generación, el rey del Ponto mantuvo ocupado a los ejércitos romanos en Oriente, que desde tiempos de Sila se le enfrentaron, cosechando victorias y sufriendo reveses. En el año 68 a. C., Mitrídates parecía haber llegado a su fin. Tras las derrotas ante Lúculo en Armenia, su fuerza militar y su capital político se habían agotado. Sin embargo, los amotinamientos dentro del ejército de Lúculo dieron un vuelco a la situación. Debido a la parálisis en la que se encontraban las legiones, Mitrídates logró recuperar el terreno perdido y sacudirse la presión romana en Asia Menor. En vista de la convulsa situación provocada por una guerra, que parecía inacabable, Pompeyo decidió resolver este asunto de manera definitiva, y cumplió con las expectativas que se habían puesto sobre él al derrotar a Mitrídates cerca del Éufrates. Persiguiendo al enemigo, su ejército llegó a adentrase hasta el Cáucaso (65 a. C.)[790]. Aprovechó esta victoria para llevar a cabo una amplia reorganización territorial de toda la región, cuya vigencia se mantendría hasta más allá del final de la Antigüedad. Pompeyo disolvió el Imperio seléucida, y su territorio se convirtió en la provincia romana de Siria. Al mismo tiempo, Judea se estableció como Estado dependiente de Roma tras la conquista de Jerusalén. Las prósperas regiones de Asia, Cilicia, Bitinia y Ponto pasaron al dominio directo de Roma[791]. Alrededor de estas nuevas provincias se establecieron también mul-

titud de estados clientelares (Galacia, Comagene, Capadocia), cuyos regentes debían sus cargos a Pompeyo.

En líneas generales, Pompeyo realizó una nueva planificación regional sistemática de los territorios de Oriente, que le convirtió en el potentado más poderoso de su época. Su estancia en el Mediterráneo oriental y la reorganización del mapa geoestratégico de esta parte del mundo influyeron decisivamente en el quehacer político de la última fase de la República romana. Pompeyo, que aparecía como un nuevo Alejandro, ideó un nuevo sistema de administración provincial más acorde con las exigencias de una potencia imperial, que serviría de modelo para la administración del Imperio durante el período del Principado[792].

A la hora de evaluar la gestión de Pompeyo, el Senado aparece dividido por motivos partidistas: egos ofendidos (Lúculo), rigorismo excesivo (Catón), preocupación por la supervivencia de la oligarquía gobernante o temor al excesivo protagonismo de determinados individuos. La cámara oscilaba entre aceptar o rechazar el nuevo diseño de la política oriental. Una facción del Senado liderada por Lúculo, Catulo, Bíbulo y Catón se enfrentó entonces al hombre fuerte de la República. El talentoso Cayo Julio César, prometedor candidato al consulado, utilizó a su favor la polarización de las posturas del Senado reconciliando a Pompeyo con el influyente Craso (el consulado que ambos compartieron en el año 70 a. C. había acentuado su rivalidad), forjando así una alianza que a la larga sería más fuerte que el más poderoso grupo del Senado[793]. A finales de los años sesenta del siglo I a. C., se produce un agrio enfrentamiento entre los partidarios y los opositores de Pompeyo. Estos últimos preferían un gobierno tradicional liderado por el Senado a un gobierno individualizado, compuesto por carismáticos personajes dotados de talento militar, como era el caso de Pompeyo, incluso aunque esto supusiera una merma de los beneficios del Estado.

Fue la tragedia de la República romana que sus dirigentes políticos, casi sin excepción, no supieran superar los retos del presente de otra manera que no fuera negando los recursos necesarios a sus personajes más capaces. Los problemas a los que se enfrentaba el Estado (levantamientos, guerras periféricas, revueltas de esclavos, proletarización de Roma e Italia, crisis económicas, piratería, etc.) exigían flexibilidad y capacidad resolutiva, circunstancia que solo se conseguía ofreciendo todos los medios disponibles a los que estaban capacitados para generar soluciones. Sin embargo, al concluir venturosamente tales tareas, estos mismos individuos, arropados de enorme poder, podían erosionar el gobierno compartido del Senado. Dominada por la desconfianza hacia cualquiera que amenazara con romper la igualdad aristocrática, y obsesionada por el miedo a la autocracia, la élite senatorial optó por no gestionar las crisis por miedo a ser desplazada del centro de decisión por uno de sus miembros más destacados.

Los últimos decenios de la República romana aparecen caracterizados por una cadena ininterrumpida de evoluciones dinámicas y confrontaciones por la existencia de la *libera res publica*. Sucesos de gran dramatismo e intensidad dieron forma a una imagen muy particular de esta época. No es casualidad que estos años sean uno de los períodos mejor transmitidos de toda la Antigüedad. Tanto contemporáneos (Cicerón, César, Salustio, Cayo Asinio Polión) como observadores posteriores (Plutarco, Apiano, Dion Casio) se mostraron muy impresionados por la trascendencia de los sucesos políticos y por las fuerzas y personas que estuvieron involucrados en ellos de manera determinante. A este hecho debemos una relativamente buena documentación sobre el escenario político de esa época. Ya el historiador Asinio Polión vio en la alianza del año 60 a. C. (llamada erróneamente «primer triunvirato») el principio del fin de la República[794]: tres de los hombres más influyentes —el celebrado Gneo Pompeyo, el hábil táctico Cayo Julio César (cuya *auctoritas* estaba en ese

momento muy por debajo de la de sus otros aliados) y Marco Licinio Craso, poseedor de una enorme fortuna— acordaron apoyarse mutuamente para dominar el panorama político de Roma[795].

El precedente inmediato fue el desaire que sufrió Pompeyo en el Senado. Tras la victoria en la guerra contra Mitrídates, Pompeyo licenció a sus veteranos nada más pisar suelo itálico y se presentó en Roma sin medios de presión, confiando en que se le reconociera su gestión[796]. Pompeyo podría haber seguido el ejemplo de Sila y, con la ayuda de sus tropas, tomar Roma, como aparentemente muchos esperaban que hiciera. Sin embargo, no lo hizo. Al contrario, disolvió su ejército y tendió la mano a las instituciones republicanas. Pero el Senado reaccionó de manera bien distinta a como Pompeyo había imaginado. Ni reconoció las disposiciones que había tomado en Oriente, ni accedió a satisfacer las demandas de sus veteranos[797]. De esta manera se perdió la oportunidad de integrar al prometedor militar en el organigrama republicano. Amargado por el trato que se le había dispensado, Pompeyo se unió a César y a Craso, que le aseguraban el apoyo de sus numerosos seguidores. Así empezó el antagonismo entre Pompeyo y el Senado, que iba a durar diez años y que contribuyó decisivamente al derrumbamiento del régimen senatorial. Su tradicional función de árbitro de la política romana, que ya con los Gracos había mostrado sus primeras fisuras, será, a finales de la época republicana, más bien la excepción. Las grandes decisiones políticas se tomarán cada vez más frecuentemente al margen de la voluntad expresa del Senado o en su contra. La revitalización de las clientelas militares, según los precedentes sentados por Mario y Sila, volverá a amenazar la política romana. Exitosos hombres de armas, como Pompeyo, obtuvieron a través de sus seguidores un potencial político enorme que, manejado sin escrúpulos, será capaz de proporcionarles las riendas del Estado.

Una consecuencia del «monstruo tricéfalo»[798], como era denominado el acuerdo suscrito por Pompeyo, Craso y César, será la victoria de este último en las elecciones consulares del año 59 a. C., conseguida en contra de la enconada oposición senatorial[799]. El consulado de César se transforma en el deseado vehículo legal que permitiría llevar a cabo las medidas decididas el año anterior. Sus iniciativas, caracterizadas por su consistencia, su clara finalidad y su capacidad de imponerse, ejemplificarán la nueva realidad política[800]. Ya era de por sí inusitado que un cónsul impulsara una *lex agraria* con el fin de satisfacer a los veteranos de Pompeyo, una materia que por lo habitual pertenecía al repertorio de los tribunos de la plebe; el modo de proceder de César para materializar dicha propuesta de ley al menospreciar a su colega en el consulado, Marco Calpurnio Bíbulo, le conllevó la declarada animadversión del Senado[801]. Impotencia y ansias de desquite frente a César caracterizaron los sentimientos del círculo de políticos en torno a Marco Porcio Catón, para quienes el ajuste de cuentas con César se convertiría en una permanente exigencia de su autoafirmación política[802].

Para asegurarse su futuro político y conseguir la inmunidad personal con vistas a la persecución judicial que, como era de esperar, iniciarían sus adversarios, César se hizo nombrar gobernador de la Galia por cinco años[803], lo que logró merced al apoyo de sus aliados Pompeyo y Craso. Sin embargo, aunque en el año 58 a. C. Pompeyo, César y Craso habían conseguido imponer sus objetivos y su poder común era el factor de mayor fuerza en la política romana, su colaboración futura no dejaba de plantear problemas. En la medida en que su modo concertado de proceder les permitía adquirir por separado cada vez mayores ventajas, la base política común de su alianza de intereses se iba debilitando, puesto que el aumento del poder de cada uno no se realizaba por igual, generándose un desequilibrio en la balanza. La posición de César en la Galia, con sus grandes posibilidades, provo-

cará a la larga la desconfianza de Pompeyo. Por los mismos motivos, Craso intentará conseguir mediante un comando militar en Siria una compensación frente a Pompeyo, que controlaba la política romana gracias a sus enormes recursos, sus clientelas y sus veteranos. Todavía los vínculos comunes tapaban las rivalidades. Con el exilio de Marco Tulio Cicerón (58 a. C.) y el alejamiento de Catón de Roma, la escena política aparecía controlada por el cártel de poder constituido por los tres hombres más poderosos de la época[804]. Pero aunque la oposición senatorial estaba por el momento desprovista de poder, distaba mucho de haber sido neutralizada definitivamente.

La década de los años cincuenta estuvo fuertemente condicionada por la Guerra de las Galias, en cuyo curso César desplegó un enorme caudal de energía y ganó una nueva y rica provincia para el mundo romano[805]. Por más que las conquistas galas redundaran en provecho del Imperio, visto que una nueva masa territorial se ponía bajo soberanía romana, aún mayor era el incremento de poder personal que conseguía el insaciable César con cada una de sus victorias[806]. Tras la muerte de Craso, que cae el año 53 a. C. luchando contra los partos en Carras, la alianza entre Pompeyo y César se debilitará sensiblemente[807], una escisión que fue precedida por la muerte de Julia, hija de César y esposa de Pompeyo, que había supuesto una valiosa garantía para la solidez de la alianza. Pompeyo empezará a entenderse con el Senado con el fin de aislar a Cesar, que estaba plenamente ocupado en la Galia[808]. Como contrapeso al poderío de éste, Pompeyo recibe el mando militar en Hispania. En contra de toda la tradición, permanece en las proximidades de Roma para así hacer valer mejor su peso en el centro neurálgico del poder, y puso las provincias que le habían sido asignadas en manos de sus legados, lo que desde una perspectiva histórica constituiría un precedente para la administración provincial en época imperial que se impondrá durante el gobierno de Augusto[809]. César se encontra-

ba en una situación precaria. Si no conseguía reconciliarse con Pompeyo, sus ambiciosos proyectos —la obtención de un segundo consulado— se verían cuestionados y peligraría su futura carrera política. Una vez que el intento de llegar a un acuerdo con Pompeyo fracasa, César se percata cómo desde ese momento solo dependía de sí mismo. Preparándose para cualquier eventualidad —un número elevado de contingentes militares fueron acuartelados en la Galia Cisalpina—, César despliega paralelamente ante la opinión pública una sugerente ofensiva diplomática[810]. En medio de este tira y afloja se produce la apertura de hostilidades por parte del grupo en torno a Catón que había logrado atraer a Pompeyo a sus filas y que no estaba en absoluto preparado para afrontar una confrontación bélica[811].

Al atravesar el Rubicón (49 a. C.) como respuesta a la declaración del estado de excepción *(senatus consultum ultimum)* por parte de sus adversarios, César inicia la guerra civil. Otra vez parecía vislumbrarse una encarnizada lucha por el poder. La época turbulenta de Mario y Sila, con todos sus actos violentos y convulsiones, parecía estar de vuelta. Sin embargo, pese a muchas analogías, persistía una diferencia fundamental: esta vez era muy dudoso que la comunidad sacudida por poderosas individualidades pudiera ser reconducida de nuevo por el antiguo camino del gobierno senatorial. La alternativa rezaba César o Pompeyo.

A partir de ahora todo el Mediterráneo se transformará en escenario de los combates entre César y Pompeyo. Al principio de la guerra, César ocupa Italia, que había sido desalojada con precipitación por sus adversarios[812]. Pompeyo se encamina hacia el este, donde aún contaba con un nutrido grupo de seguidores. Desde allí quería intentar, como ya hiciera Sila, hacerse con el control de Italia[813]. César, pese a los rápidos éxitos de su expedición itálica, se ve envuelto en una situación difícil. Las legiones pompeyanas estacionadas en Hispania operaban libremente a sus espaldas, con lo que impedían una persecución inmediata de

Pompeyo, que ya había atravesado el Adriático. También representaban una amenaza para su base logística en la Galia[814]. Para evitar el peligro que suponía ser atrapado entre dos frentes enemigos, César se encamina velozmente hacia Hispania. Merced a su victoria en Ilerda (Lérida) puede salir airoso de su primer obstáculo en la carrera hacia el poder. Con la derrota del ejército de Pompeyo en tierras hispanas, desaparece el amenazante peligro en Occidente[815]. Será entonces cuando la guerra se extiende hacia la parte oriental del Imperio, dándole así una dimensión global. Pero a pesar de los éxitos alcanzados, la situación de César no estaba en absoluto exenta de problemas. Pompeyo controlaba el mar y podía dificultar el traslado de sus legiones a Iliria y obstaculizar su abastecimiento. César apuesta todo a una carta y busca derrotar a Pompeyo en la orilla oriental del mar Adriático. La confrontación decisiva tendrá lugar en territorio griego: en el campo de batalla de Farsalia (48 a. C.), en Tesalia, César obtiene la victoria y Pompeyo se ve obligado a huir; las legiones pompeyanas pasan a engrosar el ejército del vencedor[816]. Pompeyo será asesinado poco después en Egipto[817]. Catón, derrotado en la ciudad norteafricana de Útica, opta por suicidarse para no caer en las manos del vencedor[818]. El último resto de resistencia pompeyana puede ser finalmente sofocado tras cruentos enfrentamientos en Munda, en la Bética[819].

En el año 45 a. C., César regresa a Roma tras la más sangrienta guerra civil vista hasta entonces. Pompeyo había sido derrotado, muchos de sus seguidores habían caído en el campo de batalla y los supervivientes serán perdonados por el nuevo amo de Roma *(clementia Caesaris)*. La influencia de César dentro de la comunidad romana crecerá de manera inusitada después de que se le hubiera otorgado la dictadura vitalicia[820]. Todo el poder del Estado pasará como botín a las manos del vencedor. Con ello, la centenaria República basada en la igualdad aristocrática había llegado a su fin. El secular trauma de los aristócratas se había

consumado: alguien salido de entre sus filas se erige en dueño de los destinos de los demás.

La personalidad de Marco Tulio Cicerón es, con diferencia, la más conocida de la Antigüedad, ya que su voluminosa obra escrita —en particular su extensa correspondencia— nos ofrece una profunda visión de su vida y espíritu. El orador y abogado más importante de su tiempo se presenta como un fiel *pater familias,* un amigo leal, un *nobilis* educado, inteligente y experimentado letrado. Sin embargo, también llegamos a conocer a una persona vanidosa e insegura, dispuesta en ocasiones a traicionar sus convicciones, que sobreestimaba sus propias capacidades y que, a pesar de sus elevadas máximas espirituales, actuaba a veces guiado por el miedo o incluso por un odio ciego. Todos estos elementos describen a un notable político, filósofo y jurista con sus virtudes y debilidades, que se caracterizó por sus principios e ideales, pero también por sus incertidumbres y sus equivocaciones, que influyeron significativamente tanto en sus contemporáneos como en las generaciones posteriores. A lo largo de los siglos han corrido ríos de tinta intentando ofrecer una valoración apropiada de Cicerón, opiniones siempre ambivalentes sobre el célebre personaje.

Al asegurarse el consulado, cargo que ejerció en el año 63 a. C., el *homo novus,* procedente de Arpino, pudo culminar sus aspiraciones[821]. Su carrera política *(cursus honorum)* fue admirable. Cicerón, desde que tuvo edad para ello, fue elegido por los comicios siempre en primer lugar a la hora de desempeñar cargos relevantes[822], circunstancia que se hace aún más notable si tenemos en cuenta que era un recién llegado a la política, y por tanto, estaba más expuesto a la adversidad que los miembros de las viejas élites romanas que debían competir contra él. El propio Cicerón nos habla profusamente sobre los obstáculos que debió

sortear para conseguir sus metas[823], y a partir del año 54 a. C., en tono de burla, se le denominó el «Rómulo de Arpino»[824].

Sin embargo, lo que realmente distinguió a Cicerón entre sus contemporáneos fue que su carrera en el competitivo sistema republicano estaba basada únicamente en sus facultades retóricas y logros políticos. Fueron sobre todo sus habilidades en estas áreas las que lo catapultaron a la cima del Estado en una de las más agitadas épocas de la era republicana, estatus que muchos otros solo habían podido lograr a través de comandos militares o la influencia familiar. Cicerón, en su camino hacia el poder, había sabido elegir con inteligencia sus acciones, evitando no comprometerse demasiado en los conflictos políticos internos. El *commentariolum petitionis,* escrito por su hermano Quinto, describe la elaboración de la estrategia para su campaña electoral a partir del conocimiento y la evaluación de las circunstancias, así como de las posibilidades y las adversidades en su lucha por alcanzar las magistraturas[825]. Entre otras cosas, Cicerón omitió el cargo de tribuno de la plebe, siempre se mostró un convencido partidario del gobierno senatorial y no ocultó su aversión a la demagogia[826]. Actuaba en el Senado como defensor de la primacía de los pudientes y de los *equites,* y como garante de sus privilegios, y, a la vez, como representante del pueblo de Roma y de las élites locales de Italia.

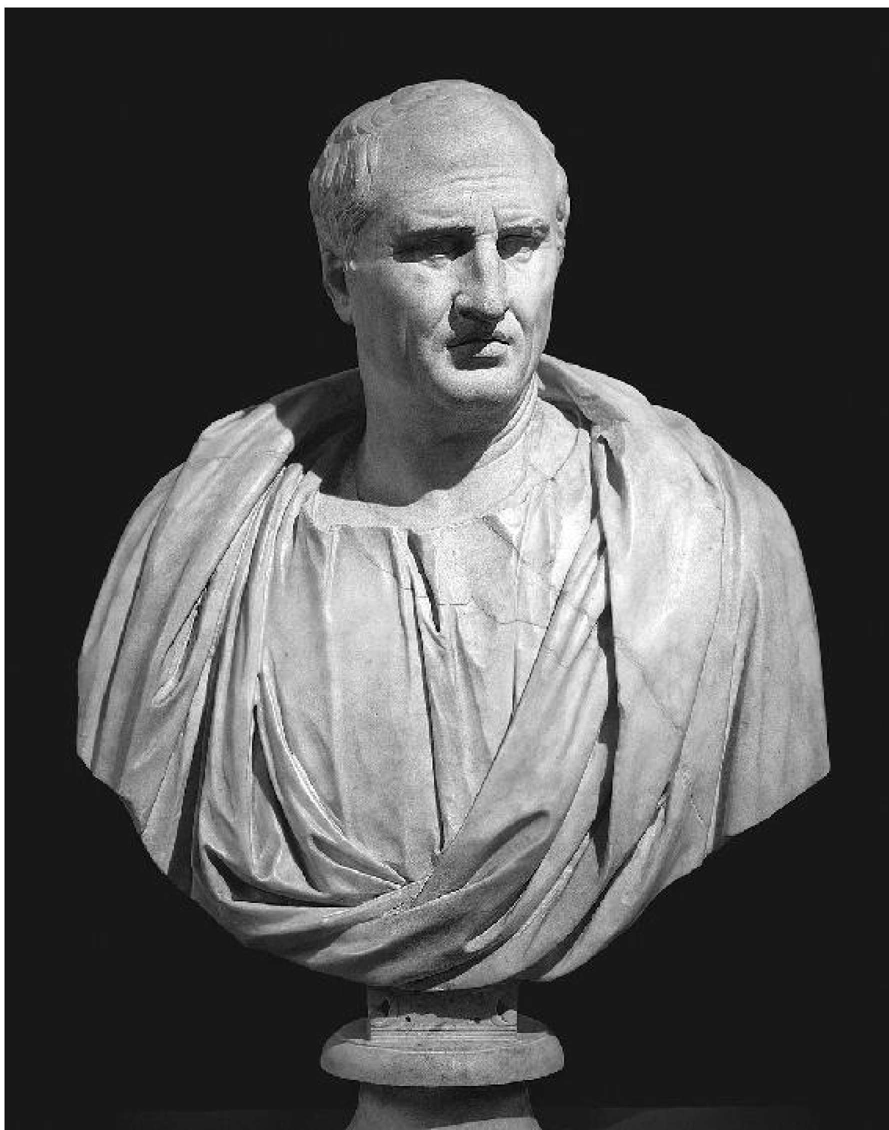
Gracias a las simpatías que despertaba consiguió crear una amplia base de relaciones clientelares, amistad y dependencia que posteriormente serán fundamentales para alcanzar las magistraturas más elevadas. Sin embargo, el acercamiento al círculo de Pompeyo —que Cicerón había emprendido tanto por sincera admiración como por cálculo político[827]— se convirtió en un obstáculo difícil de sortear, pues como consecuencia le fue negado el acceso a la esfera más íntima de la élite romana debido a sus orígenes, y en última instancia, sufrió el rechazo del Senado[828]. Pese a ello, Cicerón obtuvo el consulado en el año 63 a. C. im-

poniéndose a sus competidores por el cargo: Antonio, Cornificio, Licinio, Longino, Galba y Catilina, todos ellos de dudosa reputación moral, corruptos, e incluso algunos faltos de talento. No obstante, todos estaban dispuestos a avanzar en sus carreras políticas a cualquier precio, lo que nos da una idea del panorama político de finales de la República.

A través del consulado, Cicerón alcanzó la cima de su carrera, y al hacerlo, él mismo consideró que se había equiparado a la aristocracia tradicional en cuanto a su *auctoritas* y su *dignitas;* no obstante, esta fue una visión particular de Cicerón. Como resultado de su actitud reflexiva, idealizaba el Estado y el servicio a la República, especialmente porque él no contaba con los privilegios de los *nobiles,* adquiridos por herencia. Para lograr sus objetivos, Cicerón tuvo que enfrentarse a una élite que era implacable en su trato con los personajes en ascenso y que no era capaz de resolver los problemas de la *res publica*. La aristocracia estaba celosamente preocupada por mantener a toda costa sus prerrogativas, como había ocurrido a lo largo de los siglos.

El mayor triunfo de Cicerón —y al mismo tiempo, el detonante para su derrota— fue descubrir y desmontar la conjura de Catilina[829]. Las circunstancias de la ejecución controvertida de ciudadanos romanos implicados en el contubernio le reportaron el título honorífico de *pater patriae*. No obstante, estos mismos hechos le llevaron al exilio fuera de Roma unos años más tarde. Cicerón fue poco a poco perdiendo el apoyo de las personas más influyentes. El declinar los ofrecimientos de César, su falta de apoyo dentro de la nobleza[830] y, no menos importante, la propagación de su propia fama[831] le llevaron a una situación desesperada. En su rechazo a César, Cicerón mostró precisamente la clase de integridad que al final terminaría por acabar con él, pese a ser consciente de las amenazas. Su actitud —basada en su propia idea de Roma, y que había adoptado como consecuencia de sus estudios y de sus propias experiencias[832]— ya no podía compati-

bilizarse con las circunstancias de la política real del momento. El destino de la emergente potencia imperial ya no se decidía en el pequeño universo del foro, la curia y los comicios, sino en la periferia, particularmente por parte de la cúpula del poder militar. Este trasvase de poder ponía de manifiesto la debilidad del Senado, pese a que los rituales políticos todavía expresaran una realidad diferente. El viejo sistema de la *res publica,* respaldado por el consentimiento de la aristocracia, se había pervertido, y el ideal de Cicerón del político formado y al servicio del Estado ya no correspondía a la realidad. Ni toda la intelectualidad y la elocuencia reunidas podían llegar a imponerse a los intereses particulares de los potentados dispuestos a todo para conservar su poder.



18. Busto de Marco Tulio Cicerón (siglo I a. C.). Altura: 39 cm. Roma, Museo Capitolino.

Si en el año 60 a. C. todavía creía posible atraer a Pompeyo y César al camino del «bien»[833], estaba equivocado. Cicerón, que siempre había aspirado a ser un estadista ejemplar, se vio obligado a observar impotente el curso de los acontecimientos. Este es el motivo del tono pesimista de sus cartas en las que se cuestiona

renunciar a la vida pública[834]. En los años previos a su exilio, cada vez se dedicaba más a sus intereses intelectuales y literarios, pese a que en su opinión, él debería formar parte de los hombres más destacados de la República. Las cartas desde el exilio muestran a un hombre que había sufrido una profunda caída y que había recibido un golpe personal muy fuerte, y que veía en su desgracia una tragedia también para el Estado. Las aclamaciones que recibió a su regreso, acompañadas de la devolución completa de sus bienes —que culminaron en su discurso *de domo sua*— hicieron pensar a Cicerón durante un breve tiempo que podía y debía volver a convertirse en uno de los líderes del Estado.

Sin embargo, el intento de acercarse a Pompeyo y enfrentarse a César, a quien había reconocido como un verdadero peligro para la República, terminó en desastre: por un lado, Cicerón perdió la simpatía de la nobleza, y por otro, se convirtió en la primera víctima del renovado acuerdo entre Pompeyo, César y Craso en Lucca en abril del año 56 a. C. Cicerón se sintió tan intimidado por este giro de los acontecimientos y sus consecuencias, que en su estrategia posterior rompió la neutralidad que él mismo se había impuesto, convirtiéndose durante la mayor parte de los años cincuenta en el ayudante de estos tres potentados. Su experiencia en el exilio le llevó —como a muchos otros en la política romana— a la conclusión lógica de que por su propia seguridad y su interés en permanecer ligado a la política activa debía unirse a aquellos que estaban en el poder[835]. Fue este giro de postura lo que más tarde, tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos, se achacará a Cicerón.

Los años en los que administró la provincia de Cilicia (51 y 50 a. C.) llevaron a Cicerón a un estado de estancamiento político, marcado no obstante por una notable actividad intelectual y literaria. Solo despertó de su apatía tras la muerte de César, hecho que le hizo emprender, por última vez, la carrera política en pos de la República y sus ideales tradicionales. Durante siete meses,

desde diciembre del año 44 hasta julio del año 43 a. C., se convirtió de nuevo en uno de los principales dirigentes políticos[836]. Sin embargo, no fue capaz de vencer en esta última batalla, pese a que lo intentó por todos los medios, y lo pagó con su vida. Al enfrentarse a Antonio, y especialmente a Octavio, se encontraba de nuevo comprometido frente a hombres que estarían dispuestos a sobrepasar todos los límites morales y legales para actuar en su propio beneficio, y conseguir así sus objetivos en el mortal juego de poder en que se había convertido la República[837].

Este último episodio es buen ejemplo para comprender el quehacer político de Cicerón. A pesar de su destacada autoridad y prestigio, carecía de la voluntad absoluta de poder que él consideraba impropia de un hombre de Estado. Cicerón continuó siendo un hombre excepcional de su tiempo, un patriota[838] con principios morales e ideales que no iban acordes con los tiempos que le tocó vivir. Es posible que tampoco la época anterior a la República tardía hubiera satisfecho las pretensiones de Cicerón, pero no cabe duda de que los personajes con los que convivió —Sila, Pompeyo, Antonio y sobre todo César— vivían en otra órbita. La idea de la *res publica* y sus líderes que había construido Cicerón para su amada patria, estaban lejos de la realidad. No sorprende que la llamada gran política no lo tomara en suficiente consideración, y que por tanto fracasara con demasiada frecuencia en sus acciones. Ciertamente, Cicerón habría dado mucho por haber conseguido ser un político de más éxito, pero no estuvo dispuesto a pagar cualquier precio a cambio[839]. Se consolaba más bien con la idea de que «el verdadero valor de un hombre no reside en lo que ha logrado, sino en lo que ha aspirado[840]».

Fulvia

La última etapa de la República romana caracterizada por una permanente crisis conllevará una drástica radicalización de la po-

lítica. Especialmente durante sus últimas décadas, el poder en Roma se concentró en manos de unos pocos potentados (Pompeyo, César, Marco Antonio, Cayo Octavio), circunstancia atribuible, por un lado, a la ruptura de la cohesión dentro de la clase dirigente, y por otro, a la expansión territorial del dominio romano.

Fulvia nació alrededor del 75 a. C., y vivió en la plenitud de su existencia las últimas turbulentas décadas de la República, una etapa plagada de disturbios y guerras civiles. Debido a su origen, se adscribía a un estatus familiar respetable dentro de la nobleza romana. Estuvo casada con tres de los políticos más importantes de su tiempo: primero, con Publio Clodio Pulcro, el convulsivo y célebre tribuno de la plebe del año 58 a. C. Después con Cayo Escribonio Curión, tribuno de la plebe en el año 50 a. C. y legado de César en la Guerra Civil. Y finalmente con Marco Antonio, el lugarteniente de César y luego triunviro, que sucumbirá tras una enconada lucha por el poder contra Octavio.

En Roma las mujeres desempeñaban un papel secundario en todos los ámbitos públicos. Permanecían bajo la tutela masculina *(manus)* de sus padres o maridos durante toda la vida, ya que, según el ideario imperante, nunca podrían llegar a alcanzar la perfección de los hombres. Sin embargo, el grado de tutela bajo el que vivían, dependía en gran parte de su edad y de la posición social de la familia de la que procedían. El objetivo prioritario de las mujeres, especialmente las de alta alcurnia, consistía en ofrecer al marido una descendencia legítima. Fidelidad conyugal *(pudicitia),* lealtad y destreza para las labores domésticas eran considerados postulados inherentes a las mujeres romanas. Aunque les estaba vetado participar directamente en la gestión del Estado, las damas nobles podían ejercer indirectamente, a través de sus respectivos maridos, hijos o demás familiares, una notable influencia, ya que la esfera política y la privada romana eran inseparables.

A través de sus cónyuges, también Fulvia participó muy de cerca en los dramáticos acontecimientos que conllevaron la desintegración interna de la República. Especialmente como esposa del triunviro Marco Antonio, Fulvia se manifestó de manera llamativa en público. Tras el asesinato de César en los idus de marzo del año 44 a. C., Marco Antonio, quien había alcanzado entonces la cima del poder, concedió a su esposa un amplio margen de actuación, lo que se tradujo en una inusual libertad de acción. A cambio, Fulvia defendió con energía sistemáticamente los objetivos políticos de su marido, incluso en el ámbito militar, que en principio estaba vetado a las mujeres. Su participación activa en los enfrentamientos que tuvieron lugar en Perusia da cuenta de ello. En el transcurso de los combates, que se prolongaron durante todo el invierno (41/40 a. C.), se dice que Fulvia actuó no solo embutida en una armadura y portando una espada, sino que en Preneste llegó a reclamar el liderazgo militar para sí misma, reclutando tropas de forma independiente e impartiendo órdenes a los legionarios. A través de su excepcional comportamiento, riguroso y ejemplar, Fulvia demostraba su *pietas* incondicional hacia su marido ausente, y al mismo tiempo, rompía finalmente con las barreras tradicionalmente impuestas por el rol de la mujer en la esfera política y militar.

La Guerra Perusiana, en la que hubo un amplio despliegue de fuerzas de los potentados que se disputaban el control de Italia, derivó en unos acontecimientos que finalmente llevaron a una agria disputa entre Marco Antonio y el joven heredero de César, Octavio, quienes junto con Lépido (constitución de un triunvirato) habían sido investidos en el año 43 a. C. con amplios poderes dictatoriales para dirigir la acción política en esta confusa época y vengar el asesinato de César. En otoño del año 42 a. C., los triunviros consiguieron una aplastante victoria en Filipos contra los partidarios de Bruto y Casio, los asesinos de César. Marco Antonio —el vencedor de la batalla; el rol de Octavio fue

más bien marginal— se erigirá merced a su carisma entre la tropa como líder virtual del Imperio, al que se le encargará la tarea de administrar las provincias orientales.

En este momento, Fulvia se convertirá dentro de este nuevo contexto político en un agente crucial para defender los intereses de Marco Antonio en Occidente, ya que Octavio, tras su regreso a Roma, obtuvo la misión de asentar a los veteranos de la Guerra Civil en suelo itálico. Fulvia y Lucio Antonio —cónsul del año 41 a. C. y hermano de Marco Antonio— temían la pronta pérdida de poder y reputación del triunviro ausente si Octavio lograba reclamar como éxito personal el reparto de tierras entre los veteranos, lo que le hubiera comportado una enorme clientela militar. No tarda en acelerarse la crisis: Octavio se separa de Claudia, la hija de Fulvia, declarando abiertamente la ruptura con su suegra y evidenciando de esta manera una confrontación que se había vuelto inevitable.

Lucio Antonio y Fulvia tenían la intención de retrasar el asentamiento de los veteranos en sus nuevas tierras, incitando a que la población rural itálica se rebelara contra Octavio como consecuencia de la expropiación forzosa de sus parcelas de cultivo. En el curso de esta controversia, la propia Fulvia y sus hijos se dirigieron a los soldados de Marco Antonio, exigiéndoles lealtad a su comandante; pero la escalada de la crisis fue avanzando, y ni siquiera los intentos de mediación de algunos veteranos consiguieron evitar el enfrentamiento militar.[841] Fulvia, sus hijos y Lucio Antonio se refugiaron en la ciudad itálica de Preneste, desde donde informaron por carta a Marco Antonio sobre la crítica situación en Italia[842]. Mientras Lucio regresaba a Roma, Fulvia permaneció en Preneste, donde según Dion Casio, tomó posesión de la ciudad:

> Fulvia ocupó Preneste, donde tenía senadores y caballeros que le eran adictos, y allí planeaba todo con ellos y enviaba instrucciones a todas partes donde era necesario.¿Por qué se iba a sorprender alguien de esto, si ella llevaba una espada ceñida

a la cintura, daba consignas a los soldados y muchas veces les dirigía arengas? Así pues, con todo aquello se afrentaba a César[843].

Al enterarse de que Lucio Antonio había sido capturado en Perusia por las tropas de Octavio al mando de Salvidieno y Agripa, Fulvia trató de conseguir refuerzos rápidamente para liberar a su cuñado. Según un informe que nos proporciona Apiano, sabemos que dio órdenes a los legados de su marido —Ventidio, Asinio, Ateio y Caleno— que se encontraban en la Galia para que acudieran en su auxilio. Se dice que incluso reclutó personalmente tropas que puso al mando de Munacio Planco, a quien encargó la tarea de liberar a Lucio Antonio. Parece que incluso la propia Fulvia se trasladó hasta la sitiada Perusia, según sugieren las inscripciones de algunos proyectiles de honda (glandes) encontrados frente a la ciudad[844]. Además de los comandantes Lucio Antonio y Octavio, las inscripciones de estos proyectiles de plomo también incluían el nombre de Fulvia, lo que nos ofrece una prueba inequívoca de sus acciones bélicas. Estas inscripciones dirigidas contra Fulvia se centraban sobre todo en difamaciones de carácter sexual, en las que se hacía referencia a la ostentación de características masculinas por parte de una mujer, como *fortitudo*, *gravitas* y *severitas*. Obviamente, estos insultos se enmarcan en el contexto de una desacreditación deliberada. Pese a su incansable ambición y compromiso, Fulvia tuvo que observar sin poder hacer nada para evitarlo la derrota de sus tropas en Perusia.

Finalmente, huyó hacia Atenas, donde se encontró con Marco Antonio, quien le dirigió duras acusaciones. Tras su partida, Fulvia cayó gravemente enferma y falleció poco después en Sición (Peloponeso), en el año 40 a. C. a la edad de 35 años[845]. El historiador alejandrino Apiano, pleno de prejuicios contra Fulvia, comentó su muerte de la siguiente manera:

A ambas partes les pareció que les beneficiaría mucho la muerte de una mujer entrometida que había suscitado una guerra tan grande por su envidia de Cleopatra, pues se veían ya libres de ella[846].

Pero la difamación de Fulvia fue más lejos aun: además de haber actuado movida por los celos, Apiano la acusó de realizar todos los esfuerzos necesarios para establecer un régimen autocrático, sin detenerse en ir a la guerra por ello. Apiano afirma que Fulvia se oponía a las convicciones republicanas de su cuñado Lucio Antonio, cuya única preocupación en el conflicto con Octavio era, según el historiador, restaurar la República e impedir un gobierno monárquico. En consecuencia, Apiano puso en boca de Lucio Antonio las siguientes palabras, dirigidas supuestamente a Octavio, tras de la rendición de Perusia:

> Sabía que Fulvia era favorable a la monarquía, pero me uní a ella y utilicé las tropas de mi hermano para destruiros a todos vosotros. Y ahora, si mi hermano viniera para acabar con la monarquía, me uniría a él pública o secretamente, para luchar de nuevo en defensa de la patria contra ti, aunque seas mi bienhechor. Pero, si aquél también busca y elige a sus compañeros de monarquía, combatiré a tu lado contra él, mientras crea que tú no tratas de establecer la monarquía, pues yo siempre antepondré el interés de mi patria a la gratitud y a la familia[847].

Es posible que el comportamiento arbitrario de Lucio Antonio y Fulvia pudiera haber estado relacionado con la actitud distante que Marco Antonio había mostrado ante la Guerra Perusiana. Pese a que conocía bien los acontecimientos que se desarrollaban en suelo itálico, Marco Antonio permaneció inactivo y solo intervino cuando la rendición de Perusia ya se había sellado. Marco Antonio se encontraba entonces en una situación precaria, ya que se avecinaba una nueva confrontación con Octavio. En medio de las negociaciones para un armisticio, llegó la noticia de la muerte de Fulvia, circunstancia que cambió decisivamente el curso de los acontecimientos, pues ésta fue declarada como la única culpable y causante de las desavenencias; Marco Antonio y Octavio usaron su repentina muerte como pretexto para sellar su reconciliación. Al menos por el momento, evitaron otra guerra civil. La frágil alianza suscrita entre Marco Antonio y Octavio duraría otros diez años, hasta que finalmente se rompió con el comienzo de la batalla de Accio.[848]

Porque la letra mata, pero el Espíritu vivifica.
Pablo, Segunda epístola a los corintios 3, 6

¿Qué habría sido del cristianismo sin la enérgica aparición de Pablo, uno de sus más emblemáticos protagonistas? Un personaje que con su incansable actividad misionera transmitió la fe y la confianza necesarias para el futuro de todos aquellos seguidores de Jesús que corrían el riesgo de perder la esperanza tras su muerte. Si hay una figura que destaque especialmente en esta fase temprana de consolidación de la fe mesiánica de Jesús, este es Saúl o Saulo, más conocido como Pablo[849]. Su convicción a la hora de persuadir, su perseverancia, su elocuencia y su asombrosa movilidad al servicio de la difusión de la doctrina del Jesús resucitado, fueron decisivos para la propagación de la fe cristiana y la génesis de la Iglesia. Más allá de Pedro y de los otros primeros discípulos de Jesús, de quienes tenemos muy poca información fiable, Pablo actuó como portavoz de una reducida comunidad religiosa, que durante su vida fue objeto de múltiples impugnaciones desde dentro y fuera. Esta frágil y contestada comunidad tuvo que afrontar la difícil tarea de crear una identidad propia para poder sentar las bases de su futura expansión[850].

Según las notas que nos proporcionan los Hechos de los Apóstoles, Pablo provenía de una familia judía originaria de la ciudad cilicia de Tarso y también poseía la ciudadanía romana. Decía de sí mismo ser un celoso seguidor de los fariseos. Es muy posible, aunque no está explícitamente documentado, que hubiera sido educado en Jerusalén, como muchos otros judíos de la diáspora. Pero lo que sí podemos considerar como seguro es que, como miembro judío de la diáspora de habla griega, habría adquirido los fundamentos esenciales de la educación helenística de su época. Las primeras señales de la vida de Pablo nos llevan a Jerusalén, donde mostró una actitud beligerante contra el aún pe-

queño grupo de seguidores de Jesús, adoptando los principios de la ley mosaica. Expresó su postura en los conflictos que se produjeron con los judíos convertidos a la nueva doctrina, quienes hacían proselitismo dentro de las comunidades judías ortodoxas. La visión dramática de estos acontecimientos, que supuestamente le llevaron a ejercer la violencia —lo que podría haber ocurrido de forma esporádica— parece ser exagerada, incluso una construcción realizada *a posteriori* [851].

Pablo, que a diferencia de los llamados doce apóstoles nunca conoció a Jesús personalmente, se veía a sí mismo como un apóstol, elegido a través de una revelación divina en la que el Jesús resucitado se le apareció en una visión en el camino hacia Damasco (alrededor del año 32). Debido a su anterior actitud anticristiana, el suceso puede ser entendido como una conversión que transformará a Saulo en Pablo. Fue el propio Pablo quien relacionó su cambio de rumbo religioso con su vocación profética. Según su profunda convicción, la misión divina que se le había encomendado le otorgaba autoridad para convertirse en un líder dentro de la comunidad de los seguidores de Jesús y difundir el Evangelio no solo en la diáspora, sino también entre los gentiles[852]. Interpretó su posición como una especie de contrapunto al papel que Pedro ejercía como apóstol de los judíos. En este cometido, Pablo desarrollaría su inconfundible identidad.

Su primer viaje le llevó desde Siria a Arabia, al reino nabateo, donde permaneció durante algún tiempo. Es posible que se sintiera acosado en Damasco y por eso decidiera confinarse en una zona remota, estancia que quizás le sirvió para que se encontrara a sí mismo. Al regresar a Damasco, se vio hostigado, por lo que huyó de la ciudad cruzando sus murallas escondido en un cesto. Le daba así la espalda a Damasco, a la que no regresaría más[853]. Su próximo destino fue Jerusalén, centro de los seguidores de Jesús, debido a que era el lugar de su pasión y resurrección. Permaneció allí solo unas semanas, suficientes para conocer a Pedro y a

Santiago, el líder de la comunidad. Pasaría más de una década antes de que volviese a pisar la ciudad.

Desde aquí, se dirigió hacia Antioquía. En esta gran metrópoli helenística, Pablo encontró el contexto ideal para su socialización religiosa. Allí, la relación entre los seguidores judíos de Jesús y los adeptos procedentes del paganismo era más relajada. Con toda probabilidad fue en Antioquía donde, por primera vez, se usó el nombre de cristianos para clasificar a los miembros de la nueva congregación religiosa. Hasta qué punto Pablo estuvo involucrado en la creación de esta denominación, es imposible de precisar. Junto a Bernabé, Pablo emprendió un viaje como misionero a Chipre y Cilicia. En Listra se dice que estuvo a punto de morir lapidado por razones que no están del todo claras[854]. Al regresar a Antioquía ya había planeado su siguiente proyecto de misión: Europa. Viajó a Acaya y Macedonia acompañado por Silvano y Timoteo. Este último se convirtió en uno de sus más importantes colaboradores, un incansable ayudante en todo lo referente a la conversión al cristianismo[855]. Luego deambuló por el interior del Asia Menor, proclamando el mensaje del Evangelio. Pablo llegó a Troas a través de Galacia y desde aquí prosiguió su viaje por mar hasta alcanzar el continente europeo, desembarcando en la costa tracia cerca de Neápolis.

Transitando por la Via Egnatia se dirigió a Filipos, donde fundó una comunidad cristiana. Su estancia allí se saldó con un conflicto con las autoridades locales, pues se le acusó de perturbar la paz religiosa, por lo que fue sometido a castigos corporales. Después de su agitada estancia en Filipos, continuó su viaje a través de Anfípolis hasta Tesalónica, la principal ciudad de Macedonia y residencia del gobernador romano. En este ambiente urbano cosechó marcados éxitos al lograr valiosas conversiones, lo que le impulsó a continuar e intensificar su actividad misionera. Su siguiente parada, a la que llegó por tierra, fue Atenas. En esta ciudad legendaria por su historia cultural, Pablo predicó el Evan-

gelio e hizo grandes esfuerzos para fundar una comunidad cristiana. Sin embargo, no pudo conseguir su cometido, pese a que sí fue capaz de lograr un cierto número de adhesiones a la nueva fe. La siguiente etapa de su viaje como misionero le llevó hasta Corinto. Permanecerá en esta bulliciosa y cosmopolita ciudad durante casi dos años, haciéndose amigo de Aquila y Priscilla, quienes al final abrazarían su causa. Gracias a la intensa labor de Pablo, la comunidad cristiana de Corinto se convirtió en una de las bases más importantes para difundir las enseñanzas cristianas en suelo europeo. Después de concluir su tarea en Corinto, Pablo abandonó la ciudad por la vía marítima para llegar de nuevo a Jerusalén haciendo escalas en Éfeso y Cesarea.

Tras más de una década de incansable dedicación, Pablo había fundado comunidades cristianas en Asia Menor y en Grecia, que volverá a visitar en varias ocasiones y con las que mantendrá una constante conexión a través de colaboradores y una activa correspondencia epistolar. Se ganaba la vida como un artesano errante[856]. Es posible que el centro de su actividad misionera se encontrara probablemente en los talleres donde hacia escala en busca de trabajo. Sin embargo, sus vagabundeos por el mundo no siempre se adaptaban a los planes previstos y, desde luego, distaban mucho de transcurrir de forma pacífica. A menudo se enfrentaba a posturas violentas y al rechazo abierto de aquellos a los que pretendía convertir al cristianismo.

Junto a Bernabé y Tito, que se habían unido a él en el transcurso de sus viajes, Pablo asistió al concilio de los apóstoles en Jerusalén, donde se tomaría una importante decisión para el futuro de la comunidad (años 48 o 49). Los líderes de la célula de Jerusalén, especialmente Santiago, mantenían sus reservas ante una actitud excesivamente relajada entre los cristianos de origen judío y aquellos que procedían de un entorno pagano. Pero Pablo no se dejó persuadir y, tras fuertes discusiones que no estuvieron exentas de tensiones, amenazas y disidencias, la comuni-

dad de Jerusalén reconoció el derecho de Pablo al apostolado de todos los gentiles. En el futuro sería responsable de la propagación del Evangelio entre las diferentes etnias del Imperio romano, pero ante todo resultó decisiva la renuncia a la circuncisión de los cristianos de origen pagano. Las consecuencias de este concilio resultaron ser un avance para el futuro del cristianismo, ya que al prescindir de la circuncisión, los nuevos seguidores de Jesús se apartaban de la Ley mosaica, el hasta entonces vigente nexo con el judaísmo ortodoxo. Con el tiempo, esta decisión se convertirá en el punto de inflexión que separará definitivamente a los cristianos de los judíos, y Pablo fue corresponsable de esta decisiva evolución del cristianismo hacia la universalidad: sus enseñanzas ya no debían estar condicionadas por la tradición judía, sino por el espíritu de Cristo resucitado.

Pablo partió de Jerusalén hacia Antioquía, donde se reunió con Pedro en un encuentro que sería el último entre estas dos grandes figuras de la Iglesia primitiva. Surgió un desacuerdo entre ambos sobre el tema de compartir la eucaristía con los cristianos de origen pagano. La postura aperturista de Pablo chocó con la visión más apegada a las costumbres judías de Pedro. El resultado de este conflicto tuvo un sabor amargo para Pablo, ya que su buen amigo Bernabé se puso de parte de su rival[857]. También la comunidad cristiana de Antioquía quedó fragmentada por esta cuestión. Pablo, no obstante, siguió actuando según sus normas y principios, ya que en la reciente reunión en Jerusalén no se había establecido ninguna condición para la conversión de los paganos al cristianismo. Pero había mucho en juego, y Pablo no podía aceptar que los cristianos de origen pagano interpretaran la ejecución de los ritos de purificación de la Ley mosaica como un acto de redención, pues solo la fe en Jesucristo constituía, según su imperturbable opinión, el único camino hacia la salvación.

Después de los acontecimientos de Antioquía, Pablo emprendió su tercer y último viaje como misionero, dirigiéndose a la ciudad de Éfeso, su nuevo foco de atención y base para sus próximas actividades. Ésta era la elección más lógica, teniendo en cuenta la composición de la población y la ubicación geográfica de la ciudad. Aquí pasó un largo período de tiempo que utilizó, por un lado, para difundir allí el Evangelio y, por otro, para mantener contactos con las comunidades cristianas ya existentes en la región a través de cartas, emisarios o delegaciones. Además, desde Éfeso realizó varios viajes que sirvieron para asistir a las comunidades cristianas de Asia Menor, Macedonia y Grecia. Visto desde una óptica posterior, Éfeso constituiría el punto culminante de su trabajo apostólico. Aquí logró importantes adhesiones, pero al mismo tiempo generó numerosas hostilidades. Es digno de resaltar que en su entorno aparece un número de mujeres en posiciones de liderazgo, como la apóstol Junia o Prisca, rectora de una comunidad cristiana. Una de las grandes adversidades a las que se enfrentó Pablo fueron los disturbios en las comunidades gálatas, que no pudieron ser resueltos de forma satisfactoria. Más dolorosa fue la amenaza de segregación que sufría la comunidad de Corinto, conflicto que obligó a Pablo a trasladarse allí personalmente. Todos sus intentos de mediación fracasaron; la comunidad permaneció dividida y Pablo tuvo que retirarse sin haber logrado su objetivo. También en Éfeso llamó la atención de las autoridades. Ignoramos si Pablo estuvo involucrado en el levantamiento de los comerciantes de objetos religiosos del santuario de Artemisia, aunque en todo caso no parece que fuera condenado por el tribunal pertinente. Tras estos incidentes abandonó definitivamente la ciudad.

De nuevo en Corinto, Pablo fue objeto de una acusación procedente de los círculos judíos, que le denunciaron de haber infligido los preceptos de la Ley mosaica. El gobernador romano Junio Galión (51-52) rechazó los cargos y se negó a emprender

medidas coercitivas en un asunto de talante puramente judío. Tras estos incidentes, prosiguió su tarea misionaria, desplazándose primero a Acaya y luego a Macedonia. Al regresar a Corinto organizó una suscripción para sostener a las congregaciones de Judea, lo que significó la mayor campaña de ayuda solidaria hasta ese momento. Con el motivo de entregar el importe de la colecta, se trasladó a Jerusalén. Sus próximos proyectos apuntaban hacia Roma, desde donde pretendía dirigirse a Hispania para ejercer su misión evangelizadora en el lejano Occidente del Imperio romano. Pero uno vez llegado a Jerusalén fue arrestado. Un grupo de judíos ortodoxos le denunció de haber llevado a un número de gentiles al interior del distrito del templo, una acusación ficticia pero no exenta de peligro, pues entrañaba el delito de sacrilegio y rebeldía. Las autoridades romanas tuvieron que lidiar con el asunto: Pablo fue arrestado y llevado ante el gobernador romano en Cesarea (56). Después de la apelación, Pablo hizo valer sus derechos civiles, como ciudadano romano que era, por lo que fue transferido al tribunal imperial. En el curso de su viaje a Italia sufrió un naufragio frente a las costas de Cefalonia[858], aunque finalmente pudo alcanzar Roma en el año 58. Allí fue retenido bajo supervisión oficial hasta el comienzo del juicio, aunque durante ese tiempo se le permitió recibir visitas. En Roma se pierde su pista. No se sabe con certeza si murió aquí como mártir, ya que es un hecho que solo se atestigua en la leyenda muy posterior.

Mientras que en los Hechos de los Apóstoles de Lucas se dibuja una imagen idealizada de Pablo, en el epistolario del propio Pablo se constatan otras facetas de su perfil personal que contrastan con esta imagen perfecta. Las cartas a los efesios, a los colosenses, la segunda a los tesalonicenses, a Timoteo, a Tito y a los hebreos probablemente proceden de sus discípulos, mientras que las cartas a los romanos, corintios, gálatas, filipenses, la primera a los tesalonicenses y a Filemón parecen haber sido redactadas de

su propia mano. Estas últimas deben ser consideradas como las fuentes más fiables para rastrear su perfil teológico y revelar así su compleja personalidad y su ideario. Los escritos de Pablo contienen las declaraciones teológicas más antiguas sobre un cúmulo de temas relacionados con la moral, la ética, la imagen de Dios y la doctrina de la fe cristiana, en pleno proceso de elaboración. Estos textos ayudaron a reforzar decisivamente los lazos entre las heterogéneas comunidades cristianas y, al mismo tiempo, fomentaron la conciencia de una nueva identidad religiosa. Numerosos pasajes de sus prolíficos textos aparecen imbuidos del temperamento y del celo religioso de su autor. El tono varía desde una elevada manera de pensar, cautelosa y razonada, hasta oscuros juicios de valor apodícticos, llenos de instinto e impulsividad. Desde el punto de vista actual, algunas declaraciones resultan verdaderamente irritantes, por ejemplo cuando se pronuncia sobre el papel de las autoridades[859] o de las mujeres[860].

A veces, Pablo podía resultar altamente reflexivo, pero también bastante inflexible en sus posicionamientos. Importantes pasajes de sus cartas transmiten, por un lado, las dudas propias de quien busca a Dios, y por otro, reflejan una seguridad en su propio juicio, que solo es comprensible en una persona absolutamente convencida de su propia misión. Su imperturbable forma de proceder se expresa a través de los diferentes roles que Pablo asumió durante sus extensas andanzas como asesor, misionero, maestro, motivador, mediador, pastor o guardián de la doctrina de Jesús. Pero lo que sobre todo le distinguió fue la inquebrantable fuerza de su fe, su capacidad de sufrimiento y su extraordinaria determinación, que le permitió soportar un sinfín de reveses y no abandonar nunca sus objetivos.

Como la mayoría de sus contemporáneos cristianos, él también creía en la parusía de Jesús y suponía que Cristo retornaría pronto para anunciar el fin del mundo. Por eso, en el centro de su pensamiento se inserta un apasionado mensaje de salvación:

solo la fe en Jesucristo, que había muerto para redimir a la humanidad[861], podía traer la salvación. Solo la gracia de Dios era capaz de crear las condiciones para una nueva existencia cristiana libre del pecado, capaz de trascender la Ley y la muerte. Su credo reza: al final de la vida terrenal se vislumbra la esperanza en la vida eterna en la gloria de Dios[862]. En el ideario de Pablo ya se esbozan algunos conceptos básicos de lo que será el cristianismo posterior, como la teología de la cruz —tan relevante en la historia de la Iglesia—, la doctrina de la gracia divina o la profesión de la fe. En la primera epístola a los corintios asegura que

> Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las escrituras[863].

A partir de la sinopsis de todos sus testimonios escritos se pueden trazar las primeras huellas de identidad vinculantes para las comunidades cristianas diseminadas por la geografía del Imperio. Estos textos rebosantes de celo misionario, de profundas convicciones religiosas y de la naturaleza militante y a veces poco conciliadora de su autor, nos permiten reconocer los elementos básicos de la doctrina paulina. La cristología, la liturgia y la dogmática cristiana hubieran sido impensables sin las contribuciones pioneras de Pablo. Su aportación espiritual se revelará como imprescindible para la cimentación de la teología cristiana posterior.

Juliano

Debido principalmente a su extensa obra literaria, Juliano es, después de Cicerón, el estadista mejor conocido de la Antigüedad. Destacó también por su personalidad inusual y su posición prominente como cabeza del Imperio (361-363) en una fase crucial en la que se decidirá su futura orientación religiosa. Como miembro de una rama relegada a segundo plano de la dinastía constantiniana, recibió una sólida formación literaria al margen

de la corte imperial. Pero debido a las convulsiones que acontecen en la primera década de los años cincuenta del siglo IV, pasará a ocupar puestos de alta responsabilidad política al lado de su primo, el augusto (emperador plenipotenciario) Constancio II. A partir del año 355 ejercerá un comando militar en Galia. Para sorpresa de todos, el bisoño intelectual Juliano mostró una notable habilidad en el ejercicio de su cargo. Sin embargo, los éxitos cosechados como césar (emperador legado) del augusto Constancio II despertaron la ambición del joven gobernante, que se rebeló contra su emperador (360).

Juliano pretendía no solo compartir el poder de forma igualitaria con el augusto, sino asegurar su futuro a la cabeza del Imperio aclarando la cuestión de la sucesión. Es posible que la rebelión de Juliano también se justificase por las heridas familiares abiertas. Su elevación a la dignidad de augusto también supuso el ascenso de la rama de la familia que había sido desplazada del centro del poder, abriendo la puerta a las venganzas y los resentimientos acumulados durante decenios contra el clan gobernante de los hijos de Constantino. La denuncia difundida por Juliano contra su primo, responsabilizándole del asesinato de sus padres, formaba parte de su estrategia propagandística. Juliano necesitaba legitimar su posición justificando el golpe de Estado que había iniciado, y que de ninguna manera contaba con la aprobación unánime de sus contemporáneos[864]. El historiador Amiano, adepto de Juliano, resumió en unas pocas palabras el estado de ánimo del Senado romano, que desaprobaba rotundamente las acciones del césar rebelde advirtiéndole:

> Respeta a aquél (Constancio) de quien has recibido tu autoridad [865].

Sin duda alguna, Constancio II y Juliano poseían unos caracteres diferentes. No se puede descartar que sus respectivas predisposiciones psicológicas pudieran estar lastradas por las tragedias familiares, de cuya responsabilidad no se podía eludir del todo a Constancio II. Pero más allá de las aversiones y motivacio-

nes personales que pudieron influir en su estado de ánimo, existía otra cuestión de cariz estructural que los definía y separaba al mismo tiempo: las concepciones contrapuestas que tenían ambos sobre cómo desempeñar las funciones imperiales. Este punto de fricción se plasmará a través de la orientación religiosa de sus respectivas personalidades.

Mientras Juliano, que había recibido una esmerada educación cristiana, se revolverá contra las creencias de su niñez, desmarcándose de su pasado y realizando así un cambio interno de dirección espiritual que percibirá como un acto de liberación[866], Constancio II permanecerá siempre fiel a los fundamentos religiosos de su entorno familiar, afianzándose en sus creencias cristianas. Ambos obraron de buena fe. En el quehacer de Constancio II se puede destacar una cierta dosis de pragmatismo; en el de Juliano, un fuerte componente idealista. Su respectivo comportamiento en materia religiosa no estaba motivado por ningún cálculo ni por ningún oportunismo. Sus opciones religiosas, procedentes de diversas fuentes, se alimentaban preferentemente de sus vivencias personales. Su actuación en esta esfera aparecía ante todo influida por sus profundas convicciones[867]. En este sentido, ambos podían ser considerados verdaderos hijos de su tiempo. A su manera, cada uno de ellos buscaba al dios que les prometiera la salvación.

Al igual que el acercamiento al cristianismo por parte de su tío Constantino, la apostasía de Juliano constituyó un acto político de primer orden. Juliano se sintió invadido de un fervor misionero por salvar, con la ayuda de los tradicionales dioses del mundo antiguo y según sus puntos de vista, al Imperio amenazado, a su modo de ver, por la perniciosa religión cristiana. Bidez, en su excelente biografía, ha caracterizado este proceso de la siguiente manera:

> Ni la rebelión de un no creyente contra los dogmas de la Iglesia, ni la creencia de que los sacerdotes sean farsantes maliciosos lo condujeron de nuevo al paganis-

mo; ni revolverse contra lo razonable lo convirtió en enemigo del cristianismo, disolviendo los lazos religiosos. Seguía una llamada mística cuando se decidió a rendir culto a los dioses antiguos obedeciendo con ello a las divinidades que habían protegido a su dinastía y al Imperio. Se dejó guiar por su llamada interior y se entregó a ello de todo corazón con una confianza total. En un interrogatorio emprendido en lo recóndito de su conciencia sobre sus convicciones religiosas tendría que haber eliminado finalmente una simple profesión de fe, de manera similar a la de los mártires frente a sus perseguidores[868].

En el pasado ya había sucedido repetidas veces que algunos regentes se inclinaran por ciertas divinidades protectoras, solicitando por una parte su amparo y por otra instrumentalizándolas para legitimar su gobierno[869]. En estos casos, la iniciativa partía siempre del regente, quien se valía así del prestigio de un determinado culto, con el propósito de incrementar la aceptación de su reinado. Los emperadores que precedieron a Constantino ejercían de forma incontestable la supervisión sobre los múltiples cultos que configuraban el panteón de la religión romana. Insertado en este tradicional contexto, la relación de Constancio II con el dios monoteísta y excluyente de su dinastía se revela bastante diferente. El dios único cristiano había quitado a los hijos de Constantino cualquier posibilidad de elección entre otras deidades. El soporte ideológico que proporcionaba el cristianismo al ejercicio de su función imperial, considerado como providencial, estaba fuera de toda discusión. Ante esta premisa, solo se puede hablar de una función moderadora del emperador en cuestiones de culto. Por consiguiente, las actividades de Constancio II en este ámbito se desenvolvieron dentro de un sistema de coordenadas impregnado por los dogmas de la doctrina cristiana, y sus posibilidades de elección se enmarcaban también dentro del estrecho margen de un entramado monoteísta. Como todas sus iniciativas cultuales demuestran, actuar de forma autónoma, al igual que hicieran los emperadores paganos, estaba además enormemente dificultado por las pretensiones de la jerarquía eclesiástica. Constancio II, consciente de que su opción por la fe cristiana comportaba una sensible pérdida de atribuciones inhe-

rentes a su cargo, la intentó compensar mediante el recurso a su autoridad imperial, lo que realizó a través de sus iniciativas políticas y jurídicas, decretando de manera autocrática la unidad de la Iglesia. Su primo Juliano era muy consciente de este frágil equilibrio que existía entre la esfera del culto y la potestad imperial.

Tal vez estas posiciones contrapuestas, a las que estaban adheridos Constancio II y Juliano, reflejaban claramente los diferentes conceptos que diferenciaban su respectivo uso del poder imperial, entre los que mediaba un abismo[870]. El emperador cristiano Constancio II, que pasó una parte de la batalla de Mursa rezando en el círculo de sus obispos adictos, se sentía estrechamente ligado a su dios, que le otorgó la victoria gracias a la gracia divina. De ahí que su política religiosa oscilara constantemente en busca de una fórmula de compromiso que pusiera a la majestad imperial en perfecta sintonía con el ejercicio del debido culto divino. Por consiguiente, si muchas de las medidas que adoptó en esta esfera, tan sensible como cambiante, podrían parecer como vacilantes e indecisas, fue porque las prioridades a las que debía enfrentarse eran diferentes a las de su primo, adicto al culto pagano.

En el quehacer de Juliano, influido por el sugestivo modelo que representaba Alejandro Magno, sinónimo de determinación y de éxito, destacaban en cambio sus propias vivencias íntimas, lo que le confería una dosis de espiritualidad y propiciaba una enorme capacidad de acción[871]. Su conciencia de ser un favorito de los dioses y al mismo tiempo su protector era la que ya antes de él había experimentado más de un emperador pagano que le antecedió. Su decidida forma de desempeñar su cargo imperial en todo lo referente a la esfera del culto contrastaba con la resignación cristiana adoptada muchas veces por Constancio II. A pesar de su elevada posición, éste se encontraba supeditado a su Dios monoteísta. A él le debía su poder y sus éxitos. Profesándo-

le devoción y acercándose a él con sus obras y plegarias, esperaba asegurarse su ininterrumpida benevolencia. Juliano, por el contrario, se movía dentro de un sistema politeísta de divinidades, en principio iguales unas y otras. La distancia que mediaba entre ellas era esencialmente menor, mucho más reducida que la que mediaba entre Constancio II y su Dios. Juliano, al decidirse conscientemente por una determinada opción cultual, no ponía con ello en cuestión el equilibrio que reinaba dentro del panteón politeísta. Por eso, siempre aparece en este contexto como la parte activa, mientras que Constancio II, en su relación con Cristo, parece asumir un papel más bien reactivo, lo que condicionará su comportamiento como emperador.

Sin embargo, y a pesar de todo lo expuesto hasta ahora, no se debe olvidar que al diferenciar los sentimientos religiosos de Constancio II y Juliano, subrayando su marcado dualismo, nos movemos en un ámbito altamente especulativo. El análisis de los testimonios disponibles evidencia que se trataba básicamente de percepciones, posturas y actitudes. Los hechos ofrecen a menudo un cuadro bien distinto. El modo y la manera en que ambos adoptaron decisiones políticas en situaciones similares y cómo las llevaron a cabo discrepan poco uno de otro. Lo que los diferenciaba eran ante todo sus concepciones opuestas, mucho menos la praxis de su respectivo gobierno.

Para indagar los entresijos de la pugna por el poder entre Constancio II y Juliano solo disponemos de noticias procedentes de la tradición filojuliana. Sin embargo, se puede obtener una impresión nada despreciable del efecto que causaron los acontecimientos dependientes de la desavenencia entre sus máximos protagonistas a partir de las reacciones exteriorizadas por los círculos determinantes del Imperio. A través de la carta que dirigió el propio Juliano a los atenienses justo tras estallar el conflicto en el año 360, obtenemos un testimonio extraordinario que sintetiza los reproches de Juliano hacia Constancio II[872]. Se trata, por

supuesto, de un escrito tendencioso, en el que naturalmente no faltan exageraciones y deformaciones. Para Juliano fue útil como medio propagandístico para difamar a su adversario, pues no hay que olvidar que fue Juliano, quien, tras levantarse en armas contra su superior en la jerarquía del Imperio, había cometido una irregularidad. Por eso envió dicho escrito a diversos destinatarios con el fin de justificarse y poder atraerlos así hacia su causa.

Como en toda la historia de Roma, la legitimación religiosa del reinado de cualquier emperador dependía ante todo de sus éxitos políticos. En principio la suerte le fue propicia a Juliano: en el año 361, Constancio II fallece de forma inesperada y Juliano puede asumir el gobierno de todo el Imperio sin necesidad de tener que afrontar una devastadora guerra civil. Juliano interpretó esta circunstancia como una confirmación de su programa de reforma religiosa: la vuelta al culto de los dioses tradicionales. Esto supuso que la Iglesia —que se había visto beneficiada por la política imperial desde tiempos de Constantino— experimentara una ruptura radical con el gobierno[873]. Con el levantamiento de las sanciones a los cultos tradicionales impuestas por Constante y Constancio II, Juliano, que renegó públicamente del cristianismo, se declaró partidario de una renovación pagana del Imperio[874]. Pero este cambio impulsado por el emperador de ninguna manera significó una vuelta al panorama religioso previo al reinado de Constantino. Durante las dos últimas generaciones, un cúmulo de medidas filocristianas habían impregnado todos los ámbitos de la vida cultural, política y social. La nueva orientación pagana del Imperio no podía deshacer de la noche a la mañana todos los vínculos contraídos con el cristianismo.

Tanto Juliano en el año 361 como sus predecesores cristianos estaban ligados a las mismas premisas: la inclinación religiosa personal del emperador resultaba decisiva para la formulación de los principios de la política religiosa del Estado. Las fuentes dis-

ponibles nos permiten dilucidar la controversia que desencadenó la restauración religiosa de Juliano, en la que el propio emperador se convirtió en su mayor propagandista. El título de un panfleto confeccionado en Antioquía, *Contra los galileos,* ya muestra su intención de ajustar cuentas con la fe que se le había impuesto en su infancia. En este texto, Juliano expone según su criterio las debilidades de la doctrina cristiana, considerada como una grave equivocación, al tiempo que señala la difusión del cristianismo como altamente nociva para la cohesión del Imperio. El tratado solo se conserva en una serie de fragmentos de algunas citas que debemos a Cirilo de Alejandría, quien polemizó contra Juliano en el siglo V. El texto de Cirilo nos permite reconstruir el concepto general de la obra, en la que Juliano centra sus ataques sobre la idea cristiana del Dios del Antiguo Testamento[875] al comparar el comportamiento mezquino del Dios vengativo de los hebreos con la actitud magnánima de los dioses paganos[876]. Sobre la base de los Diez Mandamientos de Moisés, Juliano critica el contenido ético de la visión del mundo judeo-cristiano[877].

En sus escritos teológicos, Juliano prácticamente no distingue entre judíos y cristianos. Sitúa el mensaje de Cristo dentro de la tradición profética del Antiguo Testamento, en vez de considerarlo una genuina proclamación, independiente de la Ley mosaica, del reino de Dios. Sus ataques a los hebreos enfatizan la supremacía de la civilización grecorromana y su religión, exponiendo el contraste entre la superioridad de las deidades griegas frente al Dios de los judíos y los cristianos.

La polémica de Juliano sigue la línea marcada por otros autores anteriores como Celso o Porfirio, cuya intención era mostrar la dudosa y turbia reputación de la doctrina cristiana frente a la utilidad del culto a los dioses paganos. A pesar de las analogías en los ataques de Celso y Juliano al cristianismo, encontramos diferencias sorprendentes que reflejan el cambio en el estado de ánimo político y religioso entre las dos épocas[878]. Celso argumenta-

ba entonces (siglo II) desde una postura plena de autoconfianza y seguridad, mientras que el emperador Juliano, a pesar de su actual posición como cabeza del Imperio, proclamaba su punto de vista desde un ángulo defensivo. Celso escribía en la época de Marco Aurelio, un gobernante que era escéptico con respecto a los cristianos; por lo tanto, el filósofo griego podía estar seguro de obtener la aprobación de la mayor parte de la opinión pública. El caso de Juliano era diferente, ya que en su época ese acuerdo social anticristiano había quedado difuminado debido a la progresiva protección que los emperadores de la dinastía constantiniana habían otorgado a la nueva fe.

Como resultado de este notable cambio de paradigma, Juliano encontró una considerable resistencia a sus medidas anticristianas, y su programa de renovación pagana del Estado encontró pocos seguidores[879]. La diferencia en el tono y la recepción de los dos tratados en contra de los cristianos ilustra de manera reveladora la transformación de la escena religioso-política entre los siglos II y IV. Mientras que los comentarios de Celso difícilmente pueden ocultar un sentimiento de superioridad moral y cierta condescendencia hacia el cristianismo, los ataques de Juliano resultan feroces, dejando un regusto amargo de impotencia. No puede sorprender que las iniciativas de Juliano fueran recibidas con hostilidad por sus contemporáneos cristianos. Solo podía estar seguro de la aprobación de su retorno al culto tradicional por ciertos círculos intelectuales, que según nos muestran una serie de testimonios provenientes de diferentes partes del Imperio, seguían siendo fieles a las práctica cultuales paganas[880].

En líneas generales, su reajuste de la política religiosa se revelará como bastante infructuoso. La pretendida implantación de la religión pagana en detrimento del cristianismo fue decretada desde arriba, sin tener en cuenta el clímax reinante. Al intentar poner en práctica el retorno al paganismo, una gran parte de la sociedad se mostró indiferente o lo consideró como una imposi-

ción; por eso resultó inoportuno e inviable. Las medidas que adoptó para realizarlo no estaban exentas de una fuerte dosis de anacronismo; con ello sus probabilidades de triunfar eran más que exiguas[881].

La repentina muerte de Constancio II trajo consigo una brusca interrupción de sus proyectos, planeados concienzudamente y realizados con habilidad y prudencia. Su sucesor Juliano no se atendrá a las directrices de gobierno diseñadas por su antecesor. Intentará en múltiples áreas de su nueva responsabilidad como único regente del Imperio sentar acentos propios, claramente diferenciados de la línea política vigente hasta entonces. En materia de política exterior se lo jugará todo a una carta, y perderá su ejército y su propia vida: su expedición militar contra la monarquía persa conllevará una catástrofe sin precedentes (363)[882].

Los juicios y valoraciones en torno al controvertido emperador Juliano discrepan enormemente. En toda la Antigüedad tardía impera una división de opiniones al respecto. Por un lado, el malogrado emperador es celebrado como un ídolo de manera exuberante por los paganos (como por ejemplo Libanio), y por el lado cristiano se ofrece una imagen distorsionada y despreciativa del personaje. Las alabanzas y las críticas sobre Juliano se equiparan en la balanza. El poeta cristiano Prudencio resultó ser una notable excepción, ya que al contrario de sus correligionarios, se esforzó por encontrar la objetividad y trató de ofrecer una visión imparcial sobre Juliano[883].

Portavoces cristianos

Por primera vez, durante el siglo IV, algunos líderes cristianos carismáticos alcanzaron un grado considerable de popularidad. Personajes como Arrio y Atanasio de Alejandría, Osio de Córdoba, Eusebio de Nicomedia, Liberio y Dámaso de Roma, Basilio de Cesarea, Valente de Mursa, Ambrosio de Milán o Grego-

rio Nacianceno, destacaron no solo como portavoces de sus respectivas comunidades, sino también como personalidades conocidas en todo el Imperio. Aunque muchas de sus opciones dogmáticas estuvieran realmente basadas en cuestiones teológicas y también se mostraran preocupados por la veracidad de sus discursos, no cabe duda de que el juicio y el equilibrio teológico de estos personajes estaban fundamentados en criterios tácticos, por lo que sus creencias, en ocasiones, quedaban relegadas a un segundo plano. No pocas veces las circunstancias personales tuvieron prioridad sobre las posiciones dogmáticas.

Desde la era de Constantino renombrados obispos mantenían más o menos estrechas relaciones con las cortes imperiales, como es el caso de Maximino de Tréveris, Eusebio de Cesarea (historiador eclesiástico y teórico de la monarquía cristiana[884]), Osio de Córdoba (asesor de emperadores), el carismático obispo Teófilo o Leoncio, obispo de Antioquía. Fue sobre todo Eusebio de Nicomedia[885] —quien profesaba una fe basada en el consenso— el que llegó a convertirse en un personaje decisivo para la orientación teológica del episcopado oriental a finales de los años treinta del siglo IV. Su opinión se basaba en la interpretación subordinacionista de la Trinidad, una línea de pensamiento que se inclinaba hacia la reconciliación con la fórmula nicena, muy extendida sobre todo en la parte occidental del Imperio.

Los teólogos cristianos, además de discutir sobre las distintas posturas teológicas y estar inmersos en la difícil empresa de clarificar la naturaleza de Dios y la relación del Hijo (Logos) con el Padre, también estuvieron notablemente ocupados durante estos años en otra tarea: la formación de redes episcopales que aprovecharan la proximidad al emperador para lograr sus fines. Tras la generación de obispos contemporáneos a Constantino, surgió otra de obispos menos implicados en los debates teológicos, pero más versados en las reglas de la etiqueta cortesana, como Valente de Mursa, Ursacio de Singidunum o Acacio de Cesarea[886], cuyo

objetivo era ganar el favor imperial para sus propias iniciativas. Su preocupación principal era hacer prevalecer su doctrina de la fe, pero también se encargaron de aumentar su influencia y prestigio.

El obispo romano León condenó el Concilio de Éfeso del año 449 como un *latrocinium,* desacreditando la tarea de sus compañeros en el episcopado. En su crítica se manifestaba una problemática presente en la mayoría de asambleas eclesiásticas. La parte perdedora se sentía defraudada debido a la intransigencia teológica que solía mostrar la parte ganadora. Muchos de los participantes estaban sometidos a intereses particulares, y por tanto el resultado había sido prefijado a priori mediante persuasión o presión. No obstante, en retrospectiva podemos observar cómo el Concilio de Éfeso no fue tan diferente a otros encuentros similares en cuanto a intimidaciones, chantajes y actos violentos[887].

Lo que a menudo resultaba relevante en las disputas entre los prelados no eran las fórmulas confesionales antagónicas, sino las animosidades personales. En demasiadas ocasiones, los egoísmos y los intereses particulares triunfaban sobre la necesidad urgente de sellar acuerdos. Por ejemplo, el obispo Atanasio fue la mano derecha y sucesor del obispo Alejandro, quien había impuesto la excomunión de Arrio. Por tanto, Atanasio hizo todo cuanto estuvo en su mano para evitar la rehabilitación del teólogo, condenado en el Concilio de Nicea[888]. Su relación con Eusebio de Nicomedia, compañero de estudios de Arrio, estuvo marcada por su mutua aversión personal. La restitución de Arrio y su regreso a Alejandría, tal como había propuesto Eusebio, fueron percibidos por Atanasio como una afrenta personal y un ataque directo a su dignidad episcopal. Algo parecido puede decirse de la rivalidad entre Nestorio de Constantinopla y Cirilo de Alejandría, una disputa que marcará el curso de la política eclesiástica en la primera mitad del siglo V. Aunque el enfrentamiento versaba en

principio sobre cuestiones doctrinales, en general, la teología y el dogma desempeñaron un papel subordinado en esas luchas clericales por el poder[889].

No obstante, para algunos obispos la defensa de sus posturas teológicas sí era un asunto crucial, que estaba arraigado en su profunda fe. Se sentían obligados y comprometidos a mantener sin titubear sus creencias, y se implicaron personalmente en esa tarea. Ese era el caso de Donato, Ambrosio, Aecio o Hilario de Poitiers. Otros prelados, en cambio, estaban menos interesados en el discurso teológico; su prioridad consistía en el establecimiento de una confesión reconocida universalmente, pero preservando al mismo tiempo sus propios intereses. También encontramos clérigos, como Valente de Mursa o Liberio de Roma, que variaron su opinión dependiendo de la situación política y las circunstancias en las que se presentaba el problema teológico a resolver.

La politización de las disputas teológicas, llevada a un extremo hasta entonces desconocido, permitió que muchos clérigos combinaran sus preocupaciones religiosas con el fortalecimiento de su estatus dentro de la comunidad eclesiástica. Aunque los obispos de mayor rango se perfilaban como autoridades espirituales, en muchas ocasiones se comportaban como potentados seculares[890]. Muchos de ellos definían sus pretensiones de poder dependiendo del cargo que ostentaban y el número e importancia de sus fieles. Solo en contadas veces los obispos, respaldados por la corte, resistieron la tentación de usar su influencia política para lograr sus propios fines. La mezcla resultante del afán por alcanzar objetivos espirituales y seculares se convertiría en uno de los mayores obstáculos a la hora de establecer un ambiente sosegado de reflexión teológica y crear así consenso dentro de la Iglesia.

Resulta llamativo que, salvo algunas excepciones, los sínodos episcopales no solían ser asambleas abiertas al diálogo, ya que las

decisiones más importantes habían sido tomadas previamente. La presión que los líderes más influyentes ejercían sobre el resto de los participantes reforzaba la estructura jerárquica de la Iglesia, dejando al clero subordinado a la autoridad episcopal[891]. Los obispos, por lo general, estaban tan preocupados por asegurar su cargo y mantener el favor de los poderosos como por sus propias convicciones teológicas o incluso la unidad de la Iglesia. Las estrechas relaciones establecidas entre las figuras más prominentes del episcopado con la casa imperial, y la creciente importancia de estos personajes dentro de una sociedad cada vez más cristianizada, convirtieron a los directores espirituales de las grandes metrópolis, como Roma, Cartago, Milán, Sirmio, Constantinopla, Alejandría o Antioquía, en auténticos potentados[892]. Debido a su creciente reconocimiento social y a los recursos que iban acumulando, los obispos, que durante el gobierno de Constantino y de Constancio II aún estaban bajo la atenta mirada de los emperadores, actuarán cada vez más como mecenas y patrones seculares, capaces de movilizar a las comunidades de su área de influencia en una clara demostración de capacidad resolutiva[893].

Los privilegios que la Iglesia había ido acumulando merced a la legislación en época constantiniana y teodosiana constituirán el primer eslabón en un imparable proceso de clericalización de la vida eclesiástica. Especialmente en las provincias occidentales, este factor adquirirá una importancia fundamental debido a la disminución del poder imperial. La exigencia de la sede episcopal romana de actuar como portavoz de las iglesias de Occidente es una prueba de ello. Los líderes cristianos aprovecharán cualquier oportunidad para ampliar sus competencias teológicas, políticas y sociales. La jerarquía cristiana, como mediadora de la voluntad divina, proclama progresivamente su exigencia de estar respaldada por el derecho divino. Con el tiempo, sus miembros más notables desarrollarán vínculos de patronazgo con las comunidades que estaban bajo su cargo, caracterizados por fuertes

connotaciones paternalistas[894]. Peter Brown señala sobre la figura del obispo galo de finales de la Antigüedad que

> como «amante de los pobres», el obispo no solo apoyaba a los que no tenían recursos, sino que invertía fuerza y medios en el mantenimiento de toda la comunidad. La idea del buen obispo católico como «padre» de su ciudad, forjada en el transcurso del siglo VI, se convirtió quizás en el ideal institucional más duradero que la Europa occidental hubiera tenido hasta la fecha, ya que apenas cambió hasta el final del *Ancien régime*[895].

Tras la constitución del Estado Pontificio en Italia, la nomenclatura episcopal aumentará su relevancia política en aquellos territorios del Sacro Imperio Romano Germánico regentados por obispos-príncipes, estableciendo así un sistema de gobierno secular liderado por el alto clero que continuará vigente hasta la era napoleónica.

La tendencia hacia el clericalismo ya había comenzado en tiempos de Constantino, como podemos observar en Eusebio de Cesarea, quien dedicó, por citar un solo ejemplo, un monumento literario al obispo Paulino de Tiro. Es interesante observar cómo la retórica propia de los panegíricos imperiales se adapta a la hagiografía eclesiástica, que a partir de ahora será utilizada para ensalzar a los líderes de la Iglesia. En paralelo a los textos de la historia profana, donde las biografías de los emperadores determinan el curso de los acontecimientos, la literatura eclesiástica combina las vidas de los santos y los obispos con el devenir de la Iglesia, fusionándose en un relato unificado sobre la historia de la salvación. El intento de asumir las biografías de los clérigos como parte constitutiva de la historia de la Iglesia servirá para magnificar el pasado. Resulta muy sugerente comprobar cómo estos textos ubicaban a los obispos dentro de una esfera celestial:

> Pero quizás también le sea posible a otro ser el segundo, después de Él, a uno solo, único entre los iguales: el que ha sido establecido jefe del ejército aquí presente, a quien el primero y gran pontífice en persona, después de honrarle con el segundo lugar de los ministerios sagrados de aquí, lo ha instituido pastor de vuestro divino rebaño, y a quien ha tocado en suerte vuestro pueblo por elección y por juicio del Padre, que así le constituía servidor e intérprete suyo, nuevo Aarón o nuevo Mel-

quisedec hecho semejante al Hijo de Dios, que permanece y que Dios conserva continuamente por las comunes oraciones de todos nosotros[896].

La perspectiva clerical del autor nos revela cómo era el ambiente de su tiempo, en el que las comunidades cristianas se definían cada vez más a través de sus respectivos obispos, cuya imagen modélica servía para legitimar su autoridad en materia de fe. Estos actuaban como administradores de bienes, lo que les otorgaba un considerable poderío, incluyendo prerrogativas disciplinarias frente al clero y la comunidad de creyentes[897]. Además, los obispos lograron alcanzar una considerable influencia sobre la vida de sus feligreses. Numerosos hombres y mujeres que habían decidido vivir bajo su tutela, se someterán al ascetismo y al celibato, comportamientos muy valorados por la Iglesia[898]. Esta fiel comunidad de creyentes, que había decidido basar su existencia en la renuncia a una vida convencional, comportaba una parte considerable del poder de los altos cargos de la Iglesia. Por citar un ejemplo, los obispos de Alejandría tuvieron a su disposición un verdadero ejército de devotos seguidores, dispuestos a defender sus creencias y seguir sus directivas espirituales incluso cuando ello implicaba el ejercicio de la violencia. Eusebio de Cesarea, defensor acérrimo de la primacía del clero, consideraba, al igual que la mayoría de sus compañeros, la imposición del cristianismo como un medio para elevar aún más a la élite sacerdotal, muy alejada de los creyentes ordinarios e inmersa en el esplendor del poder celestial, tal como demuestran las siguientes líneas:

Dos caminos de vida fueron así dados por el Señor a su Iglesia. Uno es sobrenatural y está más allá de la vida humana ordinaria; no permite el matrimonio, el tener hijos, la propiedad o la posesión de riquezas [...]. Como algunos seres celestiales, estos contemplan la vida humana y cumplen el cargo de un sacerdocio del Dios Todopoderoso [...]. Y el camino más humilde y humano hace que la gente se una en matrimonio puro y produzca hijos, que se haga cargo de los asuntos del gobierno, que dé órdenes a los soldados que luchan por la ley; este camino hace que la gente se incline por la agricultura, el comercio y otros intereses mundanos, así como por la religión[899].

El clericalismo impuesto por la Iglesia, promovido por Ambrosio de Milán y otros obispos influyentes, como Cirilo de Alejandría o León y Gelasio de Roma, no permaneció sin réplica. Las críticas surgieron por diferentes frentes. El caso de Prisciliano ilustra de manera dramática cómo un movimiento piadoso surgido en el seno de la propia Iglesia puso en entredicho la tendencia hacia la secularización de la jerarquía episcopal[900]. Prisciliano cuestionaba el monopolio del poder ejercido por los obispos, basándose en las experiencias de la Iglesia primitiva y en la tradición profética[901]. No es de extrañar que dignatarios eclesiásticos como Itacio, obispo de Faro, e Idacio, obispo de Mérida, en colaboración con el emperador Máximo, conscientes de la popularidad del discurso de Prisciliano, calificarán al incómodo clérigo de hereje y lo mandarán ejecutar. De esta manera, cortaban de raíz sus críticas y las de sus posibles seguidores. No obstante, su condena fue percibida por sus contemporáneos como inadecuada. Prisciliano será el primer hereje estigmatizado por la Iglesia y por el poder ejecutivo del Estado a instancias de las intrigas de determinados círculos clericales[902].

Algunos clérigos, embriagados por el alcance de su autoridad, hicieron uso de sus recursos de poder tanto en la Iglesia como en el Estado[903]. Algunos titulares de las sedes episcopales más importantes mantenían relaciones directas con las cortes imperiales. Por ejemplo, el obispo Atanasio entabló negociaciones con el usurpador Magnencio, y Teófilo de Alejandría[904] envió delegaciones a los dos emperadores que se estaban disputando el trono —Máximo y Teodosio— asegurándose así el favor de aquel que saliera vencedor de la contienda. A partir de estos dos casos concretos, podemos ver cómo ciertos obispos, especialmente los patriarcas metropolitanos, desarrollaron una especie de ceremonial cortesano que les colocaba también formalmente en igualdad de condiciones con los potentados más poderosos del Imperio. Al igual que los más altos cargos de la administración, los obispos

de mayor rango mantenían relaciones con los principales centros de decisión política, cultivando un denso y dinámico intercambio de ideas con las autoridades pertinentes.

Debido a las múltiples funciones que desempeñaban los obispos (como líderes espirituales, mediadores, teólogos, jueces, hombres de letras, líderes políticos o administradores de recursos), es difícil ofrecer una descripción uniforme de su perfil profesional. No obstante, sí podemos constatar su destacado rol como parte integrante de la nueva élite dirigente. El carisma individual de algunas de estas personalidades fortalecía su nuevo estatus, pero, ante todo, cosecharon un alto grado de reconocimiento social debido a su posición cercana a Dios y su cada vez mayor participación en la gestión de los asuntos mundanos. Esta nueva clase dirigente contrastaba de forma evidente con los monjes y anacoretas, exponentes de las más populares manifestaciones de la religiosidad popular.

A pesar de las afirmaciones de los intelectuales cristianos, que a menudo dibujan un cuadro demasiado idealizado, la postura de los obispos como figuras destacadas dentro de sus respectivas comunidades no estaba basada en modelos bíblicos ni en justificaciones teológicas, sino que era el reflejo del carácter jerárquico de la sociedad romana de la época. La formación de la estructura piramidal de la Iglesia fue fruto de su propio tiempo y también resultado de las circunstancias políticas imperantes. Los más altos dignatarios de la Iglesia aceptaron con agrado su estatus privilegiado dentro del mundo cristiano y la sociedad mundana. El hecho de que las pequeñas y autogobernadas comunidades cristianas originales se convirtieran en obispados dotados a lo largo del siglo IV de una firme organización jerárquica, es históricamente comprensible, pero en ningún caso se puede afirmar que esta evolución estuviera predeterminada por el Evangelio. Sin lugar a dudas, el desarrollo del clericalismo contribuyó a reforzar las es-

tructuras de la Iglesia, pero por otra parte generó una carga social, cuyas consecuencias son todavía notables hoy en día.



19. Un ángel le entrega al obispo Eclesio de Rávena la reproducción en miniatura de una iglesia. Mosaico de la bóveda del ábside de San Vital, Rávena (siglo VI).

Cuando en la actualidad algunos obispos, llevados por una percepción selectiva y para justificar sus acciones, ocasionalmente señalan que no presiden ninguna institución democrática, están poniendo en entredicho la genuina sustancia de la comunidad cristiana. Ese tipo de declaraciones revelan la paradoja de una visión unilateral de puro corte clerical, que olvida la función original del clero, que no es otra que prestar servicio a la comunidad y no atrincherarse bajo postulados autocráticos, totalmente fuera de lugar en la Iglesia de Jesús. Una de las expresiones más evidentes de la apropiación de las comunidades cristianas por parte del clero son los mosaicos, en los que análogamente a la actitud de los gobernantes seculares, se representan obispos llevando con orgullo y confianza sus basílicas bajo el brazo, al modo de trofeos de victoria, como ilustra el ejemplo de Eclesio, obispo de Rávena, de la página anterior.

6. Grupos sociales dirigentes

Aristócratas griegos

Lo que ya resultaba evidente en la sociedad homérica, mantuvo su validez en el período posterior. Las principales familias aristocráticas no solo se relacionaban con las reducidas comunidades de donde provenían, sino que mantenían contactos con todo el universo heleno. Sin embargo, Grecia no desarrolló un gobierno central de corte monárquico, sino que se produjo una notable y continuada atomización estatal. El único foco de gravitación social existente era el mundo de los nobles. Ya en las primeras fuentes históricas se traza el perfil de una sociedad aristocrática panhelénica conectada entre sí, a pesar de que vivía diseminada por toda la geografía griega. Fueron básicamente estas relaciones entre personas de alta alcurnia lo que mantuvo viva la

conciencia de pertenencia helena. En este contexto, los conflictos armados del período arcaico deben ser conceptuados más como disputas nobiliarias que como enfrentamientos entre estados hostiles. Así se generó la Guerra Lelántica, en la que numerosos aristócratas, siguiendo criterios basados en las relaciones de hospitalidad, decidieron alinearse al lado de Eretria o de Calcis, las dos potencias enfrentadas.

La adquisición de tierras, la competición entre iguales, la movilización de adeptos y la creación de amplias redes de relaciones familiares definían el estilo de vida aristocrático. Todos estos factores propiciaban una calculada representación de la propia imagen con miras al exterior. Los nobles interiorizaron un modelo de comportamiento elitista, cuyas reglas básicas ya aparecen diseñadas en los cantos homéricos[905]. ¿Cómo se puede definir la sociedad helena de la época arcaica? ¿Quién gobernaba en las *poleis* y en los estados tribales?[906]. Por regla general, el ejercicio del poder público era responsabilidad de un consejo de notables que asignaba los cargos anualmente, tal como se deduce de los primeros documentos epigráficos de los que disponemos, provenientes de Quíos y Dreros. Gracias a una inscripción procedente precisamente de Dreros (Creta), fechada en la segunda mitad del siglo VII a. C., obtenemos una valiosa información al respecto:

> La polis ha decidido así: cuando un hombre haya sido kosmos (magistrado local), el mismo hombre no será kosmos de nuevo durante diez años. Si actúa como kosmos, cualesquiera juicios que emita, deberá pagar el doble y perderá sus derechos sobre el cargo de por vida y todo lo que haga como kosmos no tendrá validez. Los que realizan el juramento son los kosmoi, los damioi y los Veinte de la polis.[907].

Por otro lado, las noticias de la tradición literaria aluden a la guerra y a las competiciones atléticas como muestras de la ambición individual llevada al límite. El aristócrata perteneciente a la élite dirigente de una determinada ciudad no solo deseaba ser el primero en los Juegos Olímpicos u otros certámenes de reconocido prestigio, sino que también pretendía sobresalir en el te-

rreno político, desempeñando un papel relevante en la dirección de su ciudad[908].

La sociedad griega —caracterizada por el *oikos*— estaba dividida entre aristócratas y gente común, en algunos casos dependiente de ellos. Sus relaciones, que no eran de naturaleza feudal, se ponían de manifiesto especialmente al estallar conflictos armados o cuando se apelaba a los tribunales de justicia. A pesar de la existencia de profesiones especializadas (carpinteros, herreros, alfareros, médicos, videntes, etc.), la estructura social giraba en torno a los nobles y pudientes. Propiedades rústicas, riqueza material y un determinado número de seguidores eran la base del dominio que ejercían los clanes aristocráticos, que además cultivaban sus ancestrales tradiciones familiares, asociadas al culto de los antepasados míticos. También se encargaban de ofrendar sacrificios en nombre de sus comunidades de origen. Religión, tradición, riqueza, prestigio y éxitos militares constituían la base de las pretensiones de poder de las élites frente a la masa de la población. A finales del siglo VI a. C., un distinguido cretense expresará su conciencia de clase de la siguiente manera:

> Poseo grandes riquezas: una lanza, una espada y el hermoso escudo, la protección del cuerpo. Porque de esta manera aro, de esta manera siego, de esta manera prenso el dulce vino de la uva, de esta manera me llamo señor sobre mis inferiores. Pero ellos, que no se atreven a tener una lanza y una espada y el hermoso escudo, la protección del cuerpo, todos ellos se agachan e inclinan la rodilla ante mí, llamándome señor y gran rey[909].

La imagen que de sí mismos forjaban los miembros de la aristocracia, fundamentalmente desconocedores de ningún otro criterio formal de pertenencia, se definía mediante los siguientes atributos: ser fuertes, hábiles, valientes, hacendados y bien parecidos. Llevar un estilo de vida elitista obligaba a dejarse medir por estas cualidades. La escenificación de la opulencia, las competiciones atléticas (*agones,* como los de Olimpia, Delfos, Nemea o Corinto), así como los simposios, selectos banquetes con fines representativos entre iguales, servían para reafirmar estos postu-

lados. Todas estas actividades eran elementos constitutivos de una cultura nobiliaria en la que participaban los aristócratas de todo el mundo griego. Las bodas entre nobles y las reglas de la hospitalidad generaban alianzas duraderas que traspasaban las reducidas fronteras del fragmentado mundo de la *polis,* y al mismo tiempo servían a los intereses políticos y económicos de los lugares en cuestión, lo que aumentaba la reputación de los nobles.

Debido a estas circunstancias, los clanes aristocráticos constituían la reserva natural de reclutamiento para los cargos dirigentes en las ciudades de la era arcaica. Incluso en aquellos estados basados en la igualdad de los ciudadanos como era el caso de Atenas, muchos de los políticos más relevantes (Milcíades, Cimón, Pericles o Alcibíades) procedían de estos exclusivos círculos sociales, lo que certifica la vigencia de unas profundas líneas de continuidad: la mentalidad, la cultura y los ideales aristocráticos seguirán influyendo con persistencia en las sociedades democráticas posteriores. En el curso de la ascensión militar y económica de nuevos círculos de población, como es el caso de los hoplitas, las normas y los valores tradicionales, así como las formas de vida nobiliarias, serán imitados y adoptados constantemente. Esta autoconciencia, elitista e igualitaria al mismo tiempo, no se limitará solo a la Grecia peninsular, sino que también será exportada al área colonial (Sicilia, el sur de Italia, Tracia, el mar Negro).

También conviene recordar que el tráfico marítimo de la era arcaica, que nunca dejó de existir al lado de las múltiples empresas coloniales, estaba monopolizado, de forma más o menos directa, por la aristocracia, con lo que preserva su carácter exclusivo. Coleo de Samos, el intrépido navarca que ya en el siglo VII a. C. se acercó al litoral tartésico a comerciar, es un buen ejemplo de ello[910]. No es un hecho casual que gran parte de los conocidos potentados griegos que asumirán un marcado protagonismo político, como Cípselo, Periandro, Pisístrato, Polícrates y otros

muchos más, aparezcan relacionados con el mar[911]. Al margen de las alusiones dedicadas a determinados personajes de la aristocracia que se implicaban en la navegación, es a partir del emerger de Corinto como primera potencia naval griega, y posteriormente desde la génesis de la talasocracia de Polícrates de Samos, cuando se dibuja nítidamente una conjunción entre los intereses del Estado y de sus clases dirigentes. A través de los concisos apuntes históricos que dedica Tucídides al despertar de la Hélade en época arcaica, detectamos por vez primera en las letras griegas una aleccionadora reflexión acerca de la extraordinaria influencia del mar en el diseño político del mundo del Egeo[912]. Corinto parece haber sido, merced a su ubicación en el istmo, que le permitía acceder a dos mares y mantener dos puertos, la primera comunidad helena que, después de construir embarcaciones, se aventurará a explotar de forma óptima las múltiples posibilidades que confería el control del elemento marítimo[913]. Los miembros de los clanes dirigentes de Corinto adquirirán a través de la navegación riquezas y prestigio social[914]. El ejemplo dado no tardará en encontrar innumerables imitadores en otras ciudades. Corinto bajo la batuta de los Cipsélidas, Samos durante la era de Polícrates o los navegantes foceos muestran distintas posibilidades de transgredir las tradicionales fronteras de la *polis,* orientándose hacia el vastísimo espacio marítimo, monopolizado por una serie de clanes aristocráticos. No obstante, hay que constatar que desde la época homérica persiste una imagen negativa del comerciante, al que se le achaca avidez de lucro en contra del ideario de comportamiento aristocrático, como bien demuestran las palabras que el feacio Eurílao dirige a Ulises:

> No parece, extranjero, que seas varón entendido en las competiciones atléticas que suelen disputarse entre hombres respetables; sospecho que eres uno de esos que nos llegan a menudo en las naves de múltiples remos al frente de gentes que buscan la ganancia en el mar, muy atento a la carga y los filetes y al goloso provecho: realmente no tienes aspecto de atleta[915].

Hesíodo ya abogaba por una valoración positiva del esfuerzo laboral y se enfrentaba, de este modo, a aquellas tendencias elitistas que lo menospreciaban, así como a las actividades artesanas y comerciales. En la polémica que esta visión hesiódica suscitará con respecto a los valores clasistas, tercian una serie de autores de la época arcaica poniendo de manifiesto diversas opiniones sobre el tema. La captación de beneficios resultantes de las citadas actividades se percibe como algo inadecuado para los miembros de la buena sociedad. Alceo de Mitilene ofrece un claro posicionamiento al respecto:

> El dinero es el hombre, el pobre no se hará noble ni honorable[916].

Ante los diferentes enfoques en las fuentes disponibles que tratan sobre el tema, hay que resaltar que la contraposición entre el tráfico de mercancías y el modelo de vida aristocrático es más bien relativa. En muchas ciudades griegas los aristócratas participaban en empresas comerciales. Muchos destacados potentados utilizaban la navegación como cantera proveedora de mercancías, botines y prestigio, logrando de esta manera afianzar su posición social[917]. Salvo excepciones —como es el caso de las empresas coloniales—, no se orquesta una expansión ultramarina patrocinada por la comunidad, sino que se usufructúan los recursos que proporcionan tierras lejanas a un determinado colectivo social, que se encuentra frecuentemente en competencia con otros grupos de presión dentro o fuera de la *polis* [918]. Será a partir del siglo V a. C. cuando Atenas se proyecte hacia el espacio marítimo y lo convierta en uno de sus preferentes campos de acción, invirtiéndose con ello los parámetros políticos, sociales y económicos que imperaban hasta entonces: el mar se transformará en «territorio» de explotación, o, digamos más adecuadamente, en el elemento natural de la propia ciudad.

En las primeras fuentes históricas griegas vislumbramos una sociedad aristocrática panhelénica vinculada internamente por una red de contactos que traspasa las limitaciones naturales im-

puestas por sus lugares de procedencia. La petición de mano de Helena en el mito homérico, de Penélope o, ya en época histórica, la de Agariste, hija del potentado sicionio Clístenes[919], reúne a la flor y nata de la nobleza helena. En estas convocatorias, donde se daba cita la alta sociedad griega, se acentuaban los sentimientos de afinidad y pertenencia, y se perfilaba la idea de una mancomunidad cultural panhelénica de claro signo aristocrático, de la que Heródoto, al narrar los preliminares de la boda de Agariste, nos proporciona uno de los mejores retratos:

> Resulta que Clístenes, hijo de Aristónimo, nieto de Mirón y bisnieto de Andreas, tenía una hija, cuyo nombre era Agarista, y quiso dar con el griego más destacado de todos para concederle su mano. En este sentido, mientras se celebraban los Juegos Olímpicos —en el curso de los cuales obtuvo la victoria con su cuádriga —, Clístenes hizo lanzar un bando según el cual todo griego que se considerara digno de convertirse en yerno suyo debería presentarse en Sición al cabo de sesenta días, o incluso antes, ya que él se proponía celebrar la boda en el plazo de un año a partir de la fecha citada. Entonces todos los griegos que se sentían ufanos de su valía personal y de su patria fueron acudiendo en calidad de pretendientes. Clístenes, a tal efecto, había hecho construir para los asistentes un estadio así como una palestra. Pues bien, de Italia llegaron Esmindírides de Síbaris, hijo de Hipócrates, un sujeto singular que, como es sabido, llegó en su gusto por lo exquisito a los mayores extremos (por cierto que, por esas fechas, Síbaris estaba en el cénit de su poderío) y Dámaso de Siris, hijo de Amiris, a quien se denominaba el sabio. Esos pretendientes llegaron de Italia, mientras que desde el golfo Jonio lo hizo Anfimnesto de Epidamno, hijo de Epístrofo. Ése fue el pretendiente que llegó del golfo Jonio. También se presentó un etolio, un hermano de Titormo —el famoso Titormo, cuya potencia física no tuvo parangón en Grecia y que rehuyó todo contacto humano, refugiándose en lo más recóndito de Eolia— llamado Males. Del Peloponeso acudió Leocedes, hijo de Fidón, el tirano de Argos (el célebre Fidón, que fijó entre los habitantes del Peloponeso los sistemas de pesos y medidas y que, sin lugar a dudas, fue la persona más arrogante de toda Grecia, hasta el punto de que cesó a los eleos que presidían los Juegos Olímpicos y él personalmente organizó la competición). Además del hijo de este sujeto, se presentaron también Amianto, hijo de Licurgo, un arcadio originario de Trapezunte, Láfanes —un azanio oriundo de la ciudad de Peo—, hijo de Euforión, quien según una historia que circula en Arcadia, albergó en su casa a los Dioscuros y que, desde entonces, brindaba hospedaje a todo el mundo, y un eleo llamado Onomasto, hijo de Ageo. Estos fueron, en suma, los pretendientes que acudieron desde el propio Peloponeso. De Atenas llegó Megacles, hijo de Alcmeón (que se trasladó a la corte de Creso), y, con él, Hipoclides, hijo de Tisandro, el ciudadano más rico y apuesto de Atenas. De Eretria, que por aquel entonces gozaba de una floreciente prosperidad, acudió Lisanias, la única persona de Eubea que lo hizo. De Tesalia se presentó Diactóridas de Cranón, un

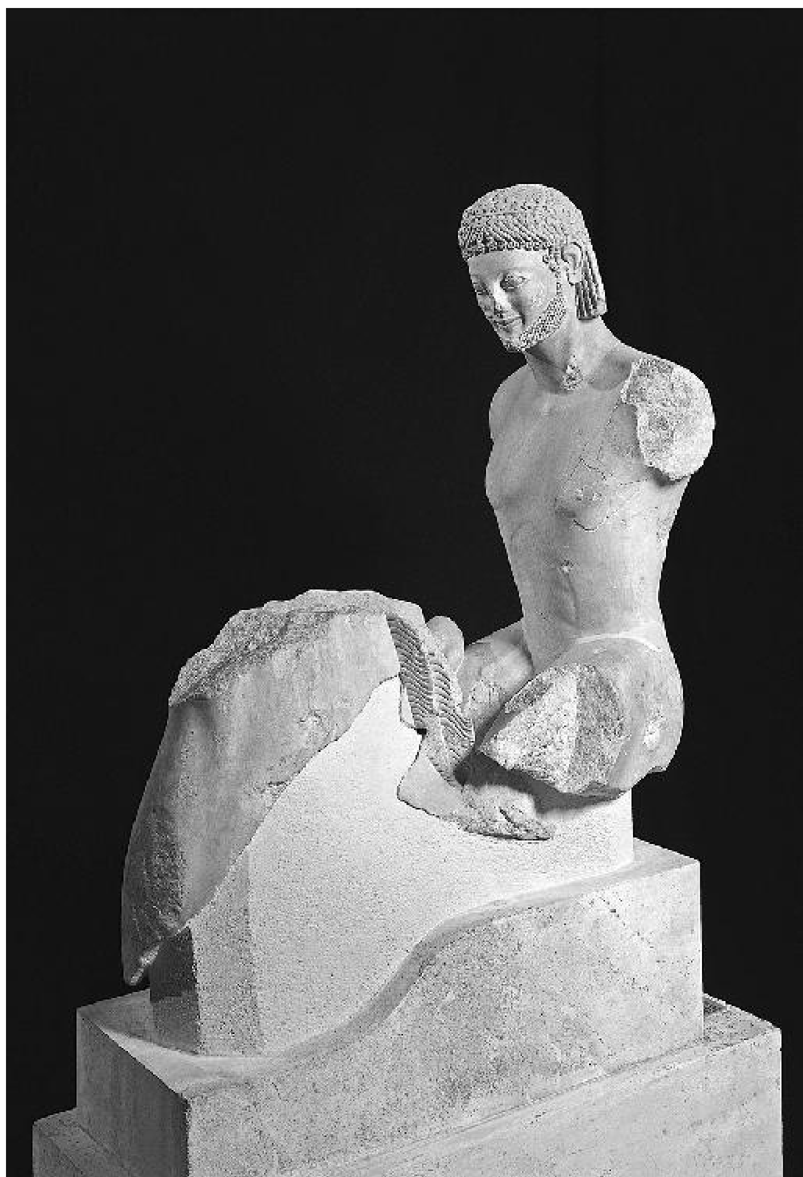
miembro de la familia de los Escópadas; y desde el territorio de los molosos, lo hizo Alcón. Tal fue, en total, el número de pretendientes. A su llegada en el plazo establecido, Clístenes lo primero que hizo fue recabar información acerca de sus patrias y de la alcurnia de cada uno. Posteriormente, los retuvo a su lado durante un año y puso a prueba su valía personal, sus inclinaciones, su educación y su carácter, tanto en entrevistas privadas con cada uno de ellos, como en reuniones conjuntas. Asimismo, a los pretendientes más jóvenes se los llevaba a realizar ejercicios gimnásticos; pero donde los puso a prueba con mayor atención fue en la mesa, pues, durante todo el tiempo en que los retuvo a su lado, se dedicó constantemente a esa tarea y, además, los agasajó espléndidamente[920].

Como ilustra este esclarecedor pasaje, en las ciudades de la era arcaica el predominio de la aristocracia resultaba determinante. La victoria en las diversas competiciones —la cumbre del éxito consistía en ganar las carreras de cuadrigas en Olimpia— suponía el punto de máximo esplendor en la biografía de un aristócrata. Eran logros que Grecia en su totalidad registraba con admiración. El vencedor, cuyo nombre pasaba a estar en boca de todos, conseguía a través del triunfo gran prestigio, estima y una fama que se extendía por toda la Hélade. A ello contribuían poetas como Alcmán, Simónides o Píndaro, que inmortalizaron las hazañas de los potentados de la época arcaica en su anhelo por emular la fama de los héroes homéricos[921]. Veamos un párrafo de la oda que Píndaro dedica a Hierón de Siracusa, vencedor de la carrera de carros de Olimpia, donde se ensalza al aludido y de paso se cantan las glorias de su ciudad de origen:

Oh Siracusa, ciudad inmensa, templo del ardiente guerrero Ares, divina nodriza de hombres guerreros y de caballos de combate, vengo a ti, desde la brillante Tebas trayendo este canto que es mensaje de que Hierón, el de hermosos carros, ha vencido, con las cuadrigas que estremecen la tierra, y ha adornado con coronas que resplandecen de lejos, a Ortigia, residencia de la fluvial Artemisa, sin cuya ayuda no hubiese dominado con sus manos suaves a esos pollinos de riendas adornadas[922].

En el ámbito de la cultura material, la obra conocida como «Jinete Rampin» merece ser colacionada con las alusiones literarias al mundo de la nobleza. En la escultura faltan los brazos y las piernas del jinete (excepto los muslos), y del caballo solo se conservan fragmentos (el cuello y la crin). El jinete se presenta desnudo y sentado en una postura elegante, propia de un noble, con

los muslos doblados en ángulo recto. La inclinación hacia atrás del cuello del caballo muestra que el jinete está tirando de las riendas. Llama la atención la estructura de los músculos abdominales, así como el diseño del peinado del jinete: el pelo se divide en pequeños rizos, que se extienden en espiral por la frente y las sienes. Detrás de las orejas, gruesas hebras de pelo caen hacia los hombros. Una diadema de hojas de hiedra corre alrededor de la cabeza del jinete, de la misma manera que ocurre en las estatuas de los atletas victoriosos. Los ojos, la boca y la barba, esculpida en forma de pequeños rizos diseñados como perlas, relacionan la imagen con el llamado Moscóforo[923]. Los rasgos faciales de la figura, el pelo largo y bien peinado, el físico atlético y la desnudez del jinete —que ofrece al artista posibilidades para el diseño de los contornos— señalan el porte noble del personaje. El torso también transmite una actitud aristocrática, reflejando serenidad y confianza en sí mismo. El hecho de aparecer representado a caballo ya es un rasgo distintivo nobiliario, propio del gusto de la aristocracia de la época. La reconstrucción de la composición del caballo nos permite deducir la existencia de un segundo jinete, que formaría un grupo con el primero.



20. Jinete Rampin (*c.* 550 a. C.). El torso del jinete, el fragmento del caballo y la cabeza son arcaicos. H. Payne[924] fue el primero en reconocer que ambas partes pertenecían al mismo grupo. El conjunto hallado se llama hoy (a pesar de la separación espacial de los objetos) «Jinete Rampin» por la colección privada Rampin, en la que se encontraba la cabeza originalmente. Altura total de los fragmentos: 1,08 m (casi de tamaño natural). Lugar de hallazgo: Acrópolis de Atenas; hoy Atenas, Museo de la Acrópolis, y París, Louvre[925].

¿Qué personajes podría representar la escultura? ¿Qué personalidades habrían tenido la importancia suficiente para ser esculpidas de forma tan elaborada en una obra de tamaño casi natural? Una tesis apunta hacia los Dioscuros, aunque también es posible que se trate de los Pisistrátidas (Hiparco, cuyo amor por los caballos es bien conocido, y su hermano Hipias). Si esta atribución fuera correcta, nos encontraríamos frente a la primera representación de unos gobernantes, realizada por unos simpatizantes de la tiranía durante su vida, ya que de otro modo la figura no habría podido ser realizada. Sin embargo, los indicios en favor de la existencia de un monumento a los tiranos son débiles y dependen exclusivamente de la fiabilidad de la reconstrucción propuesta. Parece más razonable apreciar el Jinete Rampin como un típico producto de la representación aristocrática. Sigue por tanto abierta la cuestión de a quién hay que atribuir la figura, si a una persona histórica concreta o si simplemente nos encontramos con la estatua de un joven noble anónimo vencedor en uno de los múltiples certámenes de la época. En cualquier caso, lo que podemos observar es la evidencia de un monumento que al parecer responde a las crecientes demandas de los individuos más poderosos de la sociedad griega.

En la figura de Amílcar podemos reconocer la biografía de la primera personalidad cartaginesa atestiguada, un personaje que formaba parte de una red aristocrática que trascendía los límites de su propia comunidad, pese a sus inconfundibles rasgos de identidad cartaginesa[926]. Provenía del llamado clan de los Magónidas, que había alcanzado una posición clave en Cartago desde finales del siglo VI a. C.[927]. La decisión de llevar a cabo una expedición en Sicilia estuvo relacionada con el incremento del poder de Siracusa bajo el gobierno de Gelón, lo que dificultaba el acceso de los barcos cartagineses a los puertos de la isla. Hasta ese momento, los navieros cartagineses habían podido asegurar el tráfico con Sicilia mediante una sólida red de lazos familiares. Existían estrechas relaciones entre Amílcar y el tirano de Hímera, Terilo, o entre el tirano de Selinunte, Pitágoras, y el tirano de Regio y Mesina, Anaxilao. La iniciativa de formar una coalición militar provino seguramente de Terilo, quien había sido expulsado de Hímera y ahora pedía ayuda tanto a su aliado griego Anaxilao como a su anfitrión cartaginés Amílcar.

La acción coordinada contra la política expansiva de Gelón y Terón unificó a las ciudades de la región que se hallaban en peligro de perder sus recursos de poder, cuyos máximos representantes ya habían forjado previamente una alianza que iba más allá de las fronteras de su comunidad a través de vínculos matrimoniales o de hospitalidad. Estos vínculos entre los círculos aristocráticos griegos y cartagineses apuntan a la existencia de relaciones que iban más allá de los tratados interestatales, lo que certifica la existencia de una poderosa conjunción de intereses privados. Un cambio radical del panorama político podría poner en peligro la estabilidad de estas fuentes de riqueza, lo que explica la voluntad de Amílcar de participar en la campaña siciliana. Po-

siblemente, su elección como jefe de las operaciones estuviera relacionada con su mayor contribución al contingente de tropas[928]. Su cuidadoso cumplimiento de los deberes sacerdotales corroboró aún más la actitud respetuosa de Amílcar durante las luchas de Hímera. Tras la derrota, Amílcar se sacrificó voluntariamente para expiar su culpa. A pesar del fracaso, esta actitud le proporcionó reconocimiento y gloria en el área occidental fenicia. Amílcar parece haberse convertido, de esta manera, en el modelo ideal de aristócrata cartaginés al final del período arcaico. Heródoto escribe lo siguiente sobre la repercusión de sus actos:

> Lo cierto es que a Amílcar le ofrecen sacrificios y, además, le han erigido monumentos funerarios en todas las ciudades de sus colonias, el más importante de los cuales se encuentra en la propia Cartago[929].

A partir de la expedición ateniense a Siracusa[930], se produce un vuelco del mapa político siciliano. Tras el fracaso de Atenas, Cartago aprovecha la debilidad de las ciudades griegas para intervenir militarmente en la isla. Con las exitosas campañas de Aníbal y Magón[931] en los años 409 y 406 a. C., en las que colaboró su pariente Himilcón[932], se establece una zona de dominio cartaginés en Sicilia. El experimentado líder de tropa, Aníbal —nieto de Amílcar, que fue derrotado en Hímera—, vengó la muerte de su abuelo ejecutando a numerosos himereos en el lugar donde había caído su antepasado[933]. Los nobles cartagineses Aníbal e Himilcón, que combinaban sus intereses familiares con el servicio al Estado, se convierten en los arquitectos de la expansión cartaginesa en Sicilia. Sus probadas habilidades castrenses justificaron sus pretensiones de liderazgo; éxitos militares aportaban honores, prestigio y legitimación[934]. La flota y el ejército eran el espacio de acción preferido por la clase dirigente. La investigación moderna que describe a la aristocracia cartaginesa como un gremio selecto de comerciantes, no solo está usando una etiqueta cuestionable, sino que, al mismo tiempo, ignora

el anclaje militar de la élite cartaginesa dentro de una República de corte aristocrático basada en la competitividad[935].

Durante los siglos IV y III a. C., Cartago se verá obligada a defender las propiedades adquiridas en Sicilia frente a las impugnaciones por parte de Siracusa primero y de Roma después. Las numerosas confrontaciones bélicas ofrecieron a los miembros de la nobleza cartaginesa la oportunidad de conseguir gloria y prestigio, requisitos indispensables para plantear demandas políticas[936]. La defensa de Sicilia se convertirá en la prueba de capacidad de mando para los miembros más ambiciosos de la aristocracia cartaginesa. De estos círculos nobiliarios procedían los comandantes, almirantes y gobernadores más emblemáticos de Cartago, que a su vez asumieron las riendas políticas de la comunidad. Amílcar Barca también cosechará sus primeros éxitos en Sicilia en su camino hacia la cima del poder en Cartago.

Ya durante el siglo V a. C., Cartago había dejado de pagar tributos a los libios y gracias a la expansión norteafricana se había asegurado la reserva alimenticia necesaria para abastecer a su creciente población. Al ampliar sus tierras, las familias pudientes aumentaron su poder considerablemente. Por ejemplo, el clan de los Bárcidas tenía extensas propiedades en el área de Hadrumeto. Los ingresos procedentes de las posesiones de ultramar y la creciente propiedad de la tierra formaban los pilares económicos de la élite dirigente. El dualismo entre la expansión africana y la política de ultramar se verá especialmente afectado después de la Primera Guerra Púnica (241 a. C.) y la revuelta de los mercenarios (238 a. C.). A partir de ese momento, el gobierno cartaginés se vio obligado a asumir la nueva realidad. La pérdida de la flota y los ingresos provenientes de Sicilia y Cerdeña llevaron al sistema económico cartaginés al borde del colapso. Los tributos exigidos por Roma significaron además una notable carga adicional[937]. Surgieron dos posibilidades para encontrar una salida a esta situación de estancamiento. La primera consistía en concen-

trar todas las energías restantes en conquistar tierras en el norte de África, renunciando a la política de ultramar. Esta opción, que sin duda era la favorita de las clases terratenientes, conllevaba un incremento de los recursos agrícolas a través de la explotación de la población nativa. El reino ptolemaico de Egipto servía como modelo, ya que aportaba a su clase dirigente fabulosas riquezas a través de la explotación sistemática de los recursos agrícolas del país[938]. El grupo alrededor de Hanón abogó por esta iniciativa[939]. La solución alternativa para salir de la apretada situación económica era continuar con la tradición de Cartago en ultramar, opción que fue promovida por Amílcar Barca. La pérdida de Sicilia y Cerdeña exigía una compensación para la deteriorada economía, fijándose en los recursos naturales de la península Ibérica.

Al final, la balanza se decantó al lado de Amílcar [940], quien había podido asegurarse la cooperación de los influyentes círculos aristocráticos en torno a Asdrúbal[941]. Apoyado por sus aliados, y de acuerdo con la opinión popular, Amílcar consiguió el mando supremo para poner en práctica su proyecto hispano. El dualismo creado entre Amílcar y Hanón sería heredado por el hijo de Amílcar, Aníbal, lo que llevaría a la formación de una fuerte oposición contra los Bárcidas. Por primera vez podemos observar la dinámica de dos grupos aristocráticos rivales en Cartago enfrentados en una feroz competición por determinar el rumbo político del Estado. La exitosa supresión de la revuelta de los mercenarios marcó el ascenso de la dinastía de los Bárcidas. El hijo de Amílcar, Aníbal, el cartaginés más importante de su tiempo, establecería nuevos estándares en la política y en el liderazgo militar, al estilo de los Diádocos. Hasta qué punto la élite cartaginesa estaba impregnada de influencias helenísticas no solo se muestra en la silueta urbanística de la ciudad o en el fundamental intercambio de bienes e ideas con el Mediterráneo oriental, sino también en el estilo de vida de la aristocracia[942].

Junto a los Bárcidas, en Hispania estuvieron desde el principio una serie de oficiales que adquirirán fama posteriormente: Maharbal, el comandante de la caballería númida, Asdrúbal, el líder de la vanguardia cartaginesa, Magón el Samnita o Himilcón y Hanón. De acuerdo con las costumbres de la nobleza cartaginesa, las alianzas con los pueblos vecinos se reforzaron a través de una política matrimonial. Tal y como había hecho Asdrúbal anteriormente, Aníbal también se casó con una noble dama de Cástulo[943]. Los éxitos alcanzados en Hispania subrayaron la pretensión de liderazgo del clan Bárcida, aunque el carácter republicano del Estado permaneciera intacto. Amílcar, Asdrúbal, Aníbal y sus hermanos Asdrúbal y Magón fueron, a pesar de sus amplias competencias (fundaron ciudades y acuñaron monedas al modo de los Diádocos[944]), comisionados que actuaban en nombre y representación de Cartago[945].

Desde finales del siglo V a. C., los representantes más renombrados de la aristocracia cartaginesa actúan en Sicilia y Cerdeña como líderes de empresas coloniales en las islas del mar Tirreno y en el norte de África, encargados de gestionar un Estado en constante expansión. Desde el punto de vista económico eran propietarios de tierras en Numidia y navarcas que controlaban el comercio atlántico y mediterráneo. Con la formación de un imperio comercial marítimo, los beneficios se incrementaron notablemente, y con ello las posibilidades de convertir la pujanza económica en recursos políticos capaces de monopolizar las instituciones públicas. En el transcurso de las innumerables guerras contra Siracusa, muchos almirantes y comandantes lograron alcanzar la cúspide del Estado. Los protagonistas de la aristocracia cartaginesa de los siglos IV y III a. C. desempeñaron tareas gubernamentales, administrativas y militares. Debido a la crisis que sufrió Cartago tras la derrota en la Primera Guerra Púnica, las rivalidades dentro de la clase dirigente sacudieron los cimientos de la sociedad. El clan aristocrático de los Bárcidas salió victorioso

de estas luchas internas, reflejo de que la destreza militar continuaba siendo la base para acumular cargos estatales relevantes.

Los ejemplos seleccionados muestran algunas facetas de una República de marcado cariz aristocrático. En Cartago, de manera parecida a Roma, se entendía que el papel de los ciudadanos más distinguidos era compatible con el servicio a la comunidad. También como en Roma, Cartago fue capaz de canalizar la energía de su clase dirigente en el proceso de expansión de la comunidad. El aumento de poder de las familias nobles más poderosas se corresponde con el incremento del dominio cartaginés en el Mediterráneo occidental. Los Magónidas representaban la adquisición de Cerdeña y Sicilia, Hanón e Himilcón estaban relacionados con las audaces aventuras marítimas hacia la costa africana y el noroeste de Europa, el grupo alrededor de Hanón estaba inmerso en la conquista del norte de África, y los Bárcidas propiciaron la incorporación de Hispania a la esfera de poderío cartaginés. El número relativamente reducido de cartagineses que pueden ser identificados por su nombre eran, sin excepción, navegantes, líderes militares, diplomáticos o estadistas[946]. Fueron precisamente estos personajes sobresalientes quienes llenaron las páginas en las obras de los historiadores griegos y romanos. Las caricaturas sobre la avidez y codicia de los mercaderes cartagineses, sin embargo, lejos de la realidad, abundan en los escenarios de las toscas comedias romanas, como se puede comprobar a través de la obra de Plauto *(Poenulus)* [947].

Senadores romanos

Entre los numerosos textos que nos hablan sobre la conducta de los senadores romanos, destaca un episodio que, a pesar de su singularidad, ejemplifica la exagerada autopercepción y autoestima de la aristocracia romana. Se trata del relato del legado romano Cayo Popilio Lenas, quien en el año 169 a. C., tras el desenla-

ce de la batalla de Pidna, que decidió el destino de Macedonia, se dirigió hacia Alejandría para notificar un ultimátum al rey sirio Antíoco IV, exigiendo la retirada inmediata de sus tropas de Egipto. La versión de Polibio sobre este acontecimiento revelador nos dice:

> Antíoco acudió al encuentro de Ptolomeo para tratar de la retención de la plaza de Pelusio; Popilio, el general romano, cuando el rey lo saludó hablándole desde lejos y tendiéndole la mano derecha, tenía dispuesta la tablilla en la que constaba el decreto del Senado; se lo alargó e hizo, así, que Antíoco lo leyera primero, pensando, a mi juicio, que no debía hacer un signo de amistad, antes de conocer el pensamiento del destinatario del saludo, si era amigo o enemigo. Leído por el rey el documento, dijo que quería consultar con los miembros de su corte acerca de tales demandas. Habiéndole oído Popilio, hizo algo que pareció desconsiderado y de una gran altanería: tenía a mano un sarmiento y trazó en el suelo un círculo alrededor de Antíoco, ordenándole responder acerca del escrito antes de salir del redondel. El rey, estupefacto ante tamaña acción de soberbia, tras meditarlo brevemente dijo que atendería los consejos de los romanos. Entonces Popilio le estrechó la mano y todos los demás lo saludaron amistosamente[948].

El poder del reducido número de familias senatoriales, entre las que también se encontraba la de Cayo Popilio Lenas, se basaba en la riqueza, las relaciones personales y el constante apoyo mutuo. Estos distinguidos grupos formaban la columna vertebral de la sociedad romana y a ellos les correspondía la dirección del Estado. El fundamento de su poderío consistía en la propiedad de la tierra, la tradición familiar y el desarrollo de redes sociales y económicas ampliamente ramificadas. La riqueza, la propiedad, el prestigio, la influencia y la lealtad de las familias nobles, adquiridos y consolidados a lo largo de generaciones, eran requisitos decisivos para la carrera política de un noble romano. Además, la pertenencia a una de estas grandes familias prácticamente obligaba a sus miembros a dedicarse a las actividades públicas[949].

La familia, organizada de forma patriarcal, se insertaba en el centro de la sociedad. Su figura principal *(pater)* tenía plenos poderes sobre los demás miembros (esposa, hijos y sirvientes). De manera análoga al sistema político, basado en la disciplina, el or-

den y la obediencia, la autoridad del padre de familia *(patria potestas)* debía ser respetada y obedecida. Por esta razón, los líderes de las familias más poderosas de Roma, reunidas en el Senado, denominados *patres,* encarnaban las redes económicas y políticas más importantes de la sociedad romana. Esta sociedad estaba basada en una red de dependencias bilaterales que conllevaban una serie de lealtades y compromisos, comúnmente conocidas como patronazgo.

En un sentido más estricto, la estructura clientelar se refería a la totalidad de las personas *(clientes)* que entablaban una relación de lealtad *(fides)* con un patrón *(patronus)* a fin de hacer valer sus intereses. En casos extremos, el patrón garantizaba la existencia de su protegido, proporcionándole sustento, refugio, o al menos, trabajo. Los clientes, cuya posición social les otorgaba cierto grado de seguridad (por ejemplo, minifundistas, artesanos o pequeños y medianos empresarios), esperaban que su patrón les facilitara protección jurídica, que adoptara medidas para salvaguardar sus bienes y que promoviera su ascenso profesional. Aquellos clientes que pertenecían a las clases altas, como terratenientes, comerciantes, navieros, propietarios de talleres y banqueros, contaban con una posición social independiente, y podían actuar como patrones por ellos mismos. En estos casos, no exigían ayuda material a su patrón, sino más bien apoyo en los asuntos comerciales a través de la influencia social y política de su socio[950]. Una de las actividades de patronazgo más antiguas, la representación del cliente ante los tribunales, era muy solicitada, especialmente entre la clase dirigente. Por eso, los términos patrón y cliente no implicaban siempre la pertenencia a un determinado grupo social, pero la actividad como patrón requería necesariamente una posición prominente, mientras que cualquiera podría ser cliente. Incluso un senador que recibía asistencia jurídica por parte de otro senador de su elección, a menudo de menor rango, se consideraba un cliente, obligado a devolver

los servicios prestados como contrapartida, determinando su naturaleza y alcance dependiendo de las posibilidades del cliente y de las necesidades del patrón[951].

Para ejemplificar esta relación nos limitaremos a los casos en los que el patrón perteneciera a una de las grandes familias y se dedicara a la política. En principio, sus clientes le votarían en los comicios y apoyarían sus proyectos políticos utilizando su red de relaciones sociales. Los nexos clientelares eran generalmente indisolubles. Si fallecía el patrón, su heredero se hacía cargo de las obligaciones existentes. Si el cliente moría, sus descendientes permanecían en la *fides* del patrón. Las relaciones de patronazgo eran muy complejas. Una persona podía ser el patrón de varios clientes o cliente de diferentes patrones. Sin embargo, cuanto más cerca estaban los implicados en términos de rango social, y cuanto más independientes fueran el uno del otro, más débil era el vínculo clientelar. La relación de patronazgo se plasma de manera particular entre los miembros de las familias más nobles y del estamento de los caballeros *(equites),* quienes se encontraban justo por debajo de la nobleza en la pirámide social, aunque estuvieran económicamente en una situación igual o a veces incluso mejor. En sus obligaciones recíprocas, las personas de alto rango no se denominaban a sí mismos patrones y clientes —salvo en los juicios—, sino amigos *(amici)* o buenos conocidos *(familiares)*. Sin embargo, estas fórmulas protocolarias no cambiaban la exigencia moral de dar una respuesta recíproca a cada acto. Entre las grandes familias también existían vínculos de lealtad, que perduraban por generaciones. Pero en la vida política y el día a día, las relaciones cambiantes eran más bien la norma.

El Senado o «asamblea de ancianos» estaba formado por todos los antiguos magistrados a partir de los que habían sido cuestores en adelante. El número total de senadores fue variando a lo largo de la historia. Hasta el año 81 a. C. había unos 300, pero más tarde fueron ampliados a 600, como refiere el historiador

Apiano[952]. En concreto, fue Sila, convertido en *dictator legibus faciendis et reipublicae constituendae causa*, quien elevó su número en virtud de un senadoconsulto ratificado por los comicios. La elección en principio era disputada, pero a partir de la *lex Ovinia* (alrededor del año 300 a. C.) se utilizó el procedimiento de la *lectio senatus,* la lectura protocolaria de los nombres de sus miembros: quien entraba en esa lista era senador; quien quedaba fuera no lo era. El procedimiento fue asignado a los *censores,* los encargados de confeccionar periódicamente el censo de los ciudadanos y la declaración formal de sus bienes. Los censores tenían a su cargo el control del orden moral de Roma *(cura morum),* elaborando cada quinquenio la lista de ciudadanos susceptibles de formar parte del Senado. Por ello su poder era enorme, ya que podían excluir de los derechos de participación política a quien quisieran por diversas razones, sobre todo de índole moral y por escándalos religiosos.

Casi todas las principales familias de la ciudad, en especial las de la nobleza patrimonial y tradicional, tenían asegurado un asiento en el Senado. Pero no solo la mera pertenencia a esta categoría de *nobiles* confería el derecho a tener un sitio en el Senado; también era necesario que el senador hubiera desempeñado una magistratura anteriormente. De ahí la gran competencia que se generaba entre los clanes aristocráticos por el acceso a los cargos públicos, que centraban sus esfuerzos en consolidar la carrera política de uno de sus miembros con notable dispendio de energías y fondos, recalcando los servicios prestados por la familia a la comunidad.

Ser patrono de poderosa influencia u orador de éxito en el foro influía enormemente en esta carrera. El consenso de los ciudadanos siempre fue clave de bóveda en la República. Pese a que la aristocracia monopolizara todas las funciones públicas, especialmente el consulado, la decisión sobre qué miembro de las élites políticas era merecedor de un determinado cargo o qué *nobilis* se-

ría derrotado por sus competidores de la nobleza residía definitivamente en los electores, es decir, en la mayoría de la ciudadanía. Esta combinación de factores personales, políticos y sociales hizo que el Senado alcanzara una importancia vital como órgano central que canalizaba toda la acción política en la República. Al haber desempeñado diversas magistraturas, numerosos senadores ya habían sacado fruto de la experiencia que los magistrados en funciones estaban empezando a adquirir y podían ejercer un útil papel consultivo. Acostumbrados con el paso de los años a enfrentarse a todo tipo de tareas públicas, y no solo a los deberes específicos de cada magistratura, su apoyo, basado en el respeto y el aprecio que se tenía en la comunidad por su persona y el de sus familias, eran factores decisivos en el proceso de elección de los nuevos candidatos a las diferentes magistraturas. Esta circunstancia es clave para entender el peso del estamento senatorial en la vida política.

Como, por regla general, los méritos de los senadores experimentados eran mayores que los de los magistrados en función, se podía esperar que se tuvieran en cuenta sus opiniones. El experimentado senador aventajaba a los cargos administrativos y a los jefes militares en vivencias políticas, logros y prestigio, y esto también se hacía extensible, pero en mayor medida, a toda la cámara. El Senado aunaba la suma de experiencias de todos los antiguos cargos públicos, la suma de sus aportaciones al interés común, así como de su prestigio personal y de la influencia de sus familias, pero también la suma del renombre de sus antepasados, por lo general pertenecientes igualmente a la clase senatorial y a las más altas magistraturas, en una inveterada tradición relacionada con el Senado tal vez desde hacía siglos[953].

Uno de los muchos ejemplos que podrían citarse acerca de la autopercepción de la clase senatorial lo encontramos tallado en la lápida del pretor romano (139 a. C.) Gneo Cornelio Escipión Hispano, un personaje que por lo demás no fue particularmente

prominente. En el texto se leen frases que nos proporcionan una imagen de la fuerza de la obligatoriedad que imprimía la tradición, de los principios y de las actitudes aristocráticas ante la vida y de las expectativas que se tenía de los miembros de la corporación:

> He aumentado las virtudes de mi familia con mi conducta de vida, he proporcionado descendencia, he emulado las acciones de mi padre, he mantenido la gloria de mis antepasados para que se alegren de que yo haya nacido para ellos: su descendiente se ennoblece por el prestigio (de los antepasados)[954].

Es natural que, dentro del Senado, los que ostentaban la mayor influencia fueran aquellos que ya tenían tras de sí toda la carrera hecha *(cursus honorum),* es decir, que habían ocupado las magistraturas y, de forma especial, aquellos que habían logrado desempeñar el consulado. Este grupo, los *viri consulares,* constituía la cúpula más selecta de la clase política, pues habían sido confirmados y aclamados múltiples veces por el pueblo en los comicios al pasar por un proceso de elección en cada uno de sus cargos (cuestor, edil, pretor, cónsul). Los consulares habían recorrido todo el aparato estatal romano y conocían las esferas de las actividades civiles y militares. En lo social, pertenecían a la nobleza, o estaban asociados a ella, y disponían de una extensa red de contactos, aliados y clientes. Las aportaciones personales al servicio del interés público *(res gestae)* proporcionaban al particular dignidad *(dignitas)* y prestigio[955]. Ambas cosas a la vez, junto con la pertenencia a una de las grandes familias, otorgaban al cónsul (y en menor medida al senador, inmediatamente inferior en rango) *auctoritas,* la influencia del político dirigente.

Aparte del ejercicio de las atribuciones políticas *(potestas, imperium),* los nobles buscaban el reconocimiento de su *auctoritas* o prestigio moral, la cual aparece ligada al crédito que gozaban determinados senadores en la esfera pública. En la práctica, aquel que la detentaba por sus propios méritos era valorado por la ciudadanía como un individuo que, independientemente de su cargo, era capaz de emitir opiniones cualificadas. Es conocida la dis-

tinción que teorizó Theodor Mommsen entre *auctoritas* y *potestas:* mientras esta última se refiere a la capacidad legal de tomar decisiones —un liderazgo formal que otorgan las magistraturas —, la *auctoritas* representa, acaso como reliquia de la intersección entre religión y derecho, el liderazgo moral de una persona. Para Cicerón, no en vano, esta residía por excelencia en el estamento senatorial. El *nobilis* que había ascendido hasta la cumbre de las magistraturas era considerado por sus pares y por la comunidad como un político merecedor de respeto y consideración, cuya posición había sido reiteradamente refrendada por el consenso público. Las opiniones y consejos de este tipo de dirigente marcaban la pauta de las decisiones de la totalidad; poseían autoridad en el propio sentido de la palabra: la capacidad respetada por todos de reconocer qué es de interés público y de obrar en consecuencia[956]. La *auctoritas* de cada cónsul tenía un peso enorme; toda la *auctoritas* de los senadores junta *(auctoritas patrum)* determinaba las directrices de la política romana[957].

Teniendo en cuenta que la edad mínima para alcanzar el consulado era de 43 años, y calculando una esperanza de vida de unos 60 años, se puede suponer que habitualmente el número de antiguos cónsules miembros del Senado no solía pasar de unos 30. En los debates eran ellos quienes en primer lugar hacían uso de la palabra, y también los primeros en emitir un veredicto. De manera distinta a lo que sucedía en los comicios, en el Senado no existían las votaciones secretas. Aquello que hubiera decidido la mayoría de los cónsules y consulares era casi siempre sancionado por la totalidad de la cámara, y, desde luego, no solo por las relaciones de proximidad y fidelidad que también estaban vigentes entre la aristocracia. En cualquier caso, los cónsules, por lo general, también disponían su voto en función de un reducido grupo que, por su *auctoritas,* es decir, por sus extraordinarios méritos y por su prestigio personal, gozaba de una primacía indiscutible ante toda la sociedad. Estos, los *principes viri,* eran en realidad los

que determinaban la línea de gobierno, siempre que se llegara a un acuerdo consensuado. La influencia decisiva de los *principes* y de los cónsules restantes traía como consecuencia que, nada más haber llegado estos a un consenso en una cuestión política inminente, el Senado en su totalidad seguía su ejemplo. Solo cuando no se podían superar opiniones contrapuestas sobre qué camino seguir, se tomaban las decisiones pertinentes por mayoría real, que eran habitualmente respetadas al ser consideradas como expresión de su objetivo común, es decir, el interés público. De este modo, el Senado se presentaba ante la opinión pública como una corporación indivisible y cerrada que, gracias a su cohesión y a la *auctoritas* de sus miembros más destacados, era capaz de adoptar decisiones más equilibradas que cualquier otra institución y, desde luego, mucho mejor que cualquier individuo[958].

Es necesario llamar la atención sobre otro aspecto. Si se considera al Senado como el estamento rector de la política romana, entonces es evidente que nunca tenía lugar un cambio de gobierno. Aunque evolucionara su composición debido a fallecimientos y sucesiones (también cambiaban los *principes viri*), estos hechos nunca se producían de golpe y, desde luego, mucho menos como consecuencia de haber perdido unas elecciones. El cargo de magistrado solo duraba un año; el de senador, por el contrario, era una condición vitalicia. Quien fuera cónsul ya no tenía que ocupar más cargos. Ante él se sucederían quince, veinte o incluso más años de quehacer político sin tener que someterse de nuevo a elecciones. Por una parte, esto comportaba una cierta torpeza de reacción en situaciones variables, pero, por otra alejaba de las decisiones senatoriales la presión temporal de la política cotidiana, permitía dilatadas consideraciones y planificaciones, y aportaba con ello una continuidad y estabilidad al sistema político romano que no se pudo lograr en ninguna otra parte durante toda la Antigüedad[959].

Según las pautas marcadas por la tradición, el Senado solo disfrutaba de una competencia: aconsejar a los magistrados, y esta era solo ejercida por expresa voluntad de estos. El Senado no podía reunirse por iniciativa propia, sino que debía ser citado por uno de los cargos con facultad de convocatoria (cónsul, pretor o tribunos de la plebe). En la práctica, las resoluciones del Senado *(senatus consultum)* no pasaban de ser una indicación que los magistrados podían seguir o no. Sin embargo, aquel magistrado que obrara contra una resolución del Senado, que adoptara medidas de envergadura o planteara una proposición de ley ante el pueblo sin contar con la opinión del Senado, ponía en grave peligro su porvenir político. Nadie se podía arriesgar a enemistarse con los senadores de peso. Incluso los cónsules, como máximos representantes del poder público, civil y militar, tras el ejercicio de su magistratura pasaban a sentarse en los bancos del Senado, y a partir de este momento eran, desde el punto de vista del derecho civil, ciudadanos normales sujetos a responsabilidades penales a manos de una justicia altamente politizada, controlada por los más influyentes senadores[960]. En cuanto a los demás, también estos debían tener interés por que una resolución del Senado surgida por su *auctoritas* fuera seguida por los magistrados en el cargo. En caso contrario, un mal ejemplo podía traer graves consecuencias para su futura posición. Con todo, esta descripción generalizadora, por más que así aconteciera habitualmente, no puede llamarnos a engaño, pues las pruebas de fuerza entre magistrados y Senado sucedían periódicamente en todos los tiempos y formaban parte de la normalidad política.

El biógrafo griego Plutarco de Queronea nos ofrece una instantánea muy sugerente sobre una legendaria sesión del Senado en la que participó el anciano y venerable Apio Claudio el Ciego. La carrera política de Claudio, sus cualidades, sus rasgos y también sus logros fueron notables. Su prestigio y su autoridad eran enormes, como ilustra el siguiente episodio. En relación

con la guerra contra Pirro, quien había invadido Italia con su ejército, se nos transmite un incidente protagonizado por Apio Claudio (censor del año 312 a. C.) y que demuestra claramente el poder vinculante de la tradición en la mentalidad de la clase dirigente:

> En ese punto, Apio Claudio, hombre ilustre, pero que, a causa de su avanzada edad y de la pérdida de su vista, se había retirado de la práctica de la política, dadas las propuestas hechas por el rey y ante el rumor de que el Senado estaba a punto de votar el cese de las hostilidades, no lo pudo soportar y ordenó a sus sirvientes que lo levantaran en brazos y lo condujeran en una litera a través del foro hasta el Senado. Llegado ante las puertas, sus hijos y sus yernos lo recogieron y se pusieron alrededor de él y le hicieron entrar. El Senado, lleno de reverencia ante tal hombre, guardó un respetuoso silencio. Así, desde el lugar en que se encontraba dijo: «Antes, romanos, soportaba con enojo la desgracia de mi ceguera, pero ahora lamento no ser también sordo además de ciego para no oír los vergonzosos decretos y mociones con que echáis por tierra la gloria de Roma […]». Una vez que Apio hubo hablado así, un deseo de guerra prendió en todos los hombres, los cuales despidieron a Cíneas con la respuesta de que Pirro debía salir de Italia y de que, si así lo deseaba, ya hablarían de amistad y de alianza; pero que mientras permaneciera en armas, los romanos le harían la guerra con todas sus fuerzas, aun cuando fuera capaz de derrotar en combate a diez mil romanos[961].

La postura del Senado refleja la actitud inflexible de las élites romanas. Ningún conflicto en el que estuvieran involucrados los intereses de Roma se consideraba finalizado hasta que se hubieran alcanzado todos sus objetivos. Al mismo tiempo, el transcurso de esta sesión del Senado nos explica la medida en que la tradición, los lazos familiares y el prestigio adquirido a través de la experiencia determinaban las pautas de la política del Estado. El episodio alrededor de la aparición en el Senado de Apio Claudio el Ciego ilustra, además, el fuerte carácter aristocrático de la *res publica,* cuya clase dirigente era extremadamente receptiva a la *auctoritas* de sus miembros destacados. En este contexto encaja también una declaración atribuida al emisario griego Cineas de Tesalia, quien negoció con el Senado en nombre de Pirro, quedando fuertemente impresionado por el aplomo de los miembros de la corporación, por lo que denominó al Senado «una asamblea de reyes»[962].

7. Líderes fracasados

El éxito constituye el principal criterio con el que suele medirse la eficacia de los líderes políticos, un parámetro cuyo uso no se reduce solo a las sociedades antiguas, sino que posee una validez general. Sin embargo, en todas las épocas de la historia surgen personajes que pese a los reveses encajados lograrán generar la admiración y el respeto de las generaciones posteriores, alcanzando así un elevado prestigio e inmortalidad. Estos ejemplos de supuestos fracasos muestran cómo algunas de las personalidades más enérgicas, carismáticas y dinámicas —aunque también contradictorias— del mundo antiguo lograron un notable grado de reconocimiento y honorabilidad, despertando gran interés en épocas futuras. Casos como el de Eróstrato —de quien se dice que en un acto de locura incendió el famoso templo de Artemisia en Éfeso, para asegurarse un lugar en la historia y obtener de esta manera fama inmortal— contrastan con los ejemplos que se han seleccionado aquí. Las biografías de Temístocles, Aníbal y Catón no solo se sitúan en las antípodas de este comportamiento irracional, sino que también ilustran la extremadamente compleja relación entre las notables capacidades de determinados individuos y los descalabros sufridos a la hora de hacer cumplir sus deseos. A pesar de no alcanzar sus objetivos, el hecho de que estos potentados no hayan caído en el olvido se debe a su inconfundible carácter y sobre todo a sus espectaculares gestas y proyectos.

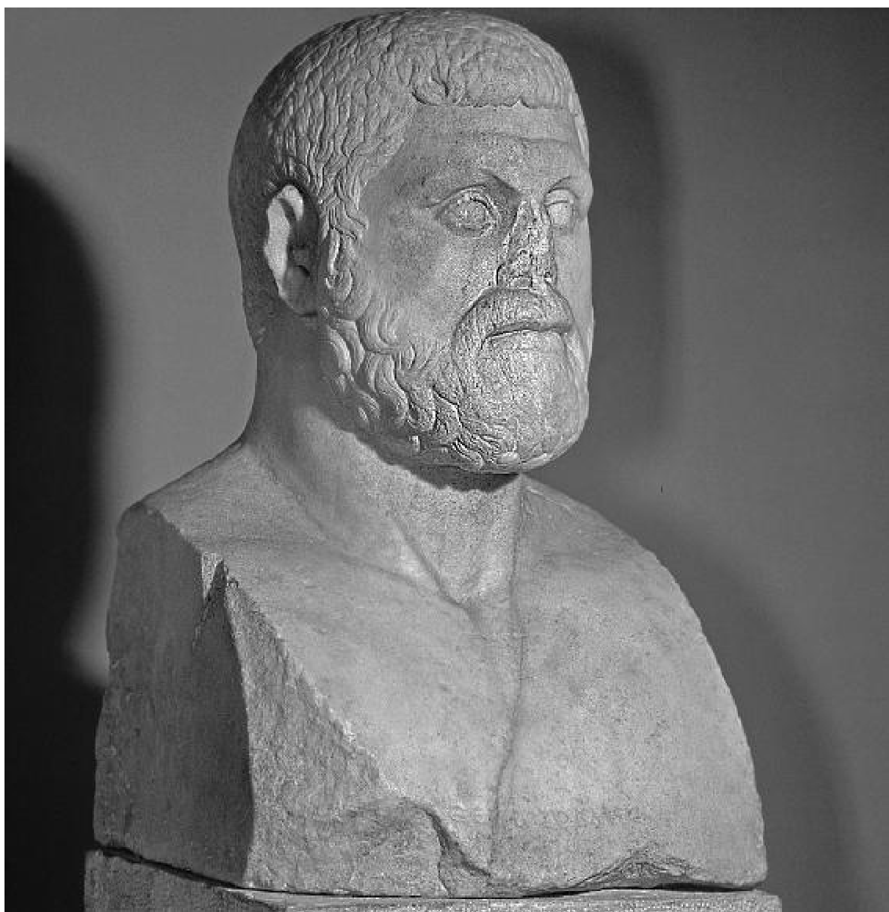
Temístocles

Si las medidas adoptadas por Clístenes y el impacto de la victoria de Maratón se perfilan como antecedentes indispensables, el acontecimiento que fomentará de manera más determinante el progreso de la democracia en Atenas será la construcción de una flota, la mayor de Grecia (unas 200 embarcaciones), a instancias

de Temístocles. La armada constituirá el «muro de madera» (*xylinon teichos,* según la afortunada expresión oracular que interpretó el estratega ateniense antes de Salamina)[963] de la democracia ateniense, sirviendo como arma decisiva ante la nueva e inminente amenaza persa[964]. En el año 480 a. C. Atenas se verá obligada a posicionarse frente a las pretensiones del rey persa Jerjes, que exigía su sumisión. Guiado providencialmente por Temístocles, el *demos* de Atenas se inclinó al fin por presentar resistencia[965]. En el transcurso de la guerra, y como consecuencia del avance persa, los atenienses hubieron de desalojar su ciudad, subir a sus naves y dirigirse a la isla de Salamina y a Trecén[966], donde formarían temporalmente una nueva *polis,* fuera de su tradicional ámbito espacial. El *demos* de Atenas, al frente de políticos de denotada ascendencia popular, participa de lleno en las victorias de Salamina (480 a. C.) y Platea (479 a. C.), que consolidan definitivamente el sistema de participación masiva del pueblo en el gobierno de la *polis*[967].

Temístocles, el espíritu rector de la política ateniense, gozó de gran fama y popularidad en el mundo griego tras de la batalla de Salamina. Fue una de las pocas figuras que, más allá de las fronteras de la *polis,* disfrutó del reconocimiento unánime de todos los helenos, quienes, para defenderse del peligro persa, habían enterrado las enemistades mutuas y formado una coalición que resultó ser sumamente exitosa. Mantener esta unidad de acción en el futuro era uno de los objetivos declarados de Temístocles, que no estaba libre de preocupaciones acerca de la consistencia de la cooperación de los estados helenos en vista del peligro persa, aún no superado definitivamente. Temístocles es impensable sin la democracia ateniense[968], sistema que él mismo había ayudado a diseñar y que le ofrecía el contexto necesario para llevar a cabo sus iniciativas políticas. Fue uno de los primeros individuos de la Grecia antigua sobre el que podemos trazar un perfil histórico fiable.

El papel de Temístocles en las Guerras Médicas mereció el reconocimiento de sus contemporáneos, como demuestra el favorable retrato que de él esboza la prosa de Heródoto y una escultura en la que se le honra como estadista providencial (476 a. C.). El herma de Temístocles de Ostia se asocia generalmente con los inicios del retrato en el arte griego. Al comparar esta realización con la cabeza de Aristogitón[969], similar a nivel estilístico, queda claro que hubo un paso significativo en la transición desde el «estilo severo», con claras reminiscencias arcaicas, al período clásico temprano. A partir de ese momento los artistas comenzaron a interesarse por la representación de personas históricas concretas, con sus características individuales distintivas. Aunque estas imágenes individualizadas en ocasiones se representaran de manera idealizada, como por ejemplo en el busto de Pericles de Londres (véase página 679), siempre existía una referencia concreta a la persona que se estaba representando. Se concretaron en el arte griego los criterios de distinción para el observador, reduciendo las posibilidades especulativas en la interpretación de los rasgos del personaje. Las representaciones, como en el caso de los Tiranicidas, debían estar a partir de ese momento relacionadas necesariamente con personalidades únicas e individualizadas, en contraste con el modelo anterior, donde los personajes eran objeto de una interpretación más bien abstracta que simbolizaba un conjunto de comportamientos plasmados en una determinada obra. Al mismo tiempo, también se transformaba el acto de honrar y ofrecer ofrendas votivas a las imágenes, pues ya no solo se ensalzaban las representaciones de las deidades, sino también a personas identificables que quedaban inmortalizadas en estas representaciones[970], lo que supuso el primer paso hacia el culto de determinadas personalidades históricas, reconocibles por sus gestas[971].



21. Herma de Temístocles, Ostia (¿476 a. C.?). Copia romana de un original griego. Altura completa: 50 cm; altura de la cabeza: 26 cm. Lugar de hallazgo: cerca del teatro de Ostia. Hoy, Museo Ostiense (Ostia). Identificación a través de la inscripción *Temístocles* en letras del siglo II/III a. C. El herma muestra un fragmento del retrato original[972].

Mientras que los Tiranicidas seguían representando tipos ideales no individualizados, el busto de Temístocles mostraba una personalidad real probablemente en la cima de su popularidad.[973] No se le presenta como el heroico vencedor de Salamina, sino que los peculiares rasgos del expresivo rostro contrastan con la modalidad representativa ideal que hasta entonces había sido común, que se observa en las esculturas de Harmodio o del Jinete Rampin. Se trata de un busto que evidencia la psicología del «li-

bertador de Grecia»: una faz ancha, casi musculosa, pelo corto, barba, frente masiva y unos ojos poderosos, que tienden su expresiva mirada hacia delante. También se podría leer en esta imagen una expresión cruda, campesina, de los rasgos faciales. Temístocles no se muestra aquí como un estratega sereno (lo que sí ocurre con el herma de Pericles), sino que se presenta como un hombre del pueblo, un ciudadano más[974]. Su llamativo aspecto en el busto era una señal suficiente para despertar en sus observadores el recuerdo del glorioso pasado, en el que ellos mismos también se reconocían como partes del contingente ciudadano que había luchado hombro con hombro para imponerse al enemigo. Esta connotación mitológica, transformada ahora en un acontecimiento secular, será utilizada simbólicamente para crear la imagen del portador y representante de la gloria ciudadana[975]. En este contexto, la escultura de Temístocles significa algo más que el «retrato de un hombre enérgico en una época plena de convulsiones»[976], pues se trasforma en un esquema histórico válido para toda la *polis*.

A través de este ejemplo se constata la emancipación del individuo en la democracia ateniense y, a la vez, las tendencias que distinguen su inconfundible personalidad dentro de una sociedad compuesta por ciudadanos libres e iguales. La oportunidad de ser inmortalizado en un retrato, además, comunicaba a la mayoría que aquel hombre había prestado un servicio de enorme importancia para la *polis* y debía prevalecer como ejemplo sobresaliente digno de imitación. Por otra parte, el enaltecimiento de un individuo podía representar un arma política de doble filo, pues no solo contribuía a aumentar visualmente el prestigio de la ciudad, reflejado en las esculturas de los ciudadanos sobresalientes, sino que también albergaba el riesgo de erosionar a través de la exaltación de dichos personajes el ideario de la igualdad ciudadana. Otro ejemplo sobresaliente de esta evolución conceptual es el retrato de Pericles. Su busto, erigido en el año 429 a. C. en la

Acrópolis de Atenas, muestra a las claras los rasgos altamente idealizados de un estadista que es honrado como representante oficial de la *polis*. Lejos del realismo del retrato de Temístocles, el hombre del pueblo que, unido a sus conciudadanos, fue capaz de triunfar sobre las adversidades y los peligros, la efigie de Pericles representaba la gloria de Atenas, la idealización de su gobierno hegemónico e imperialista sobre gran parte de Grecia.

Sin embargo, tras recibir tantos honores y alabanzas, Temístocles experimentaría una profunda caída en la segunda fase de su vida. Según el sistema democrático, esta circunstancia formaba parte de su lógica interna y estaba relacionada con sus éxitos y la exaltación de su propia persona: la democracia ateniense amaba el éxito, pero era hostil con las personas que lo encarnaban. Rápidamente se encontraron los pretextos suficientes para realizar una acusación contra Temístocles que significaría su ocaso político. Su arrogancia y ambición siempre habían sido objeto de crítica por parte de sus conciudadanos. En el trascurso del tiempo su popularidad se fue reduciendo gradualmente. Cuando llegó el momento apropiado, sus oponentes le responsabilizaron de conspirar con los persas y le acusaron de alta traición[977]. Por improbables que fueran las acusaciones contra él, tuvieron el efecto deseado, por lo que Temístocles fue objeto de un ostracismo que finalizó con su condena. Resulta irónico que el responsable del fracaso de la campaña persa contra Atenas, también fracasara a nivel personal, teniendo que pasar el resto de sus días refugiado en el territorio de sus antiguos enemigos. Tras huir apresuradamente de Atenas, tuvo que dirigirse al exilio, donde el monarca aqueménida Artajerjes le concedió asilo político en la ciudad de Magnesia, en Asia Menor.

Aníbal

Aníbal provenía de una familia de renombrados políticos que, al igual que los Magónidas, consiguieron extender el poderío de su ciudad en la cuenca occidental del Mediterráneo. Pocos personajes han dejado tan marcadas huellas en el extenso escenario geopolítico del mundo antiguo como Aníbal, que recuerda a los más notables potentados helenísticos (Antígono, Ptolomeo, Seleuco, Casandro, Lisímaco, etc.), ejemplos de energía, audacia y dominio. Nacido en el año 247 a. C. en el Mediterráneo central (Cartago), Aníbal pasa la juventud en su extremo occidental (Hispania), recorre en su época de madurez Galia, Italia y el norte de África, se desplaza luego a Grecia, Creta y Anatolia, llegando a Armenia, para finalizar sus días en Asia Menor (183 a. C.). Lo espectacular de este impresionante periplo no es el itinerario en sí, sino el hecho de que Aníbal, en cualquier sitio donde se hallara, lograse desempeñar un marcado protagonismo e imprimir a las situaciones que afronta el sello de su inconfundible personalidad[978].

En una edad prematura, abierta a toda clase de susceptibilidades, Aníbal percibió los altibajos de la rebelión de los mercenarios que amenazaba la existencia de Cartago (241-238 a. C.). Es de suponer que la vivencia de una contienda que se desarrollaba en su país, frente a las puertas de su ciudad natal, le produjera una impresión imborrable. Además de las calamidades de la guerra, la gran tensión reinante ante la amenaza de la reanudación de las hostilidades por parte de Roma, atormentaba a la opinión pública cartaginesa. Al materializarse la rapacidad romana con la anexión de Cerdeña, Aníbal, como la gran mayoría de sus conciudadanos, debió experimentar una sensación de impotencia e indignación frente a la pérfida Roma[979].

Su padre, Amílcar, ya fue uno de los militares más importantes de su tiempo. Dirigió las operaciones en Sicilia durante la Primera Guerra Púnica (264-241 a. C.). Tras la contienda, liberó a su patria del acoso de los mercenarios que se habían alzado

contra Cartago (240-238 a. C.). Al igual que le sucediera a Alejandro Magno con respecto a su padre Filipo II de Macedonia, también Amílcar Barca, progenitor de Aníbal, renombrado estadista, encargado de dirigir la política cartaginesa hacia nuevos horizontes ultramarinos, protagonizará una etapa decisiva en la primera fase de la biografía de su hijo. El objetivo de la expansión cartaginesa será la península Ibérica, una lejana y prometedora región de la que se esperaba extraer los recursos necesarios para resarcir el porvenir de Cartago. Una vez llegado a Hispania, el clan Bárcida instaló su residencia en Cádiz. En este idóneo lugar, Aníbal, como cualquier otro joven de buena cuna, recibió una esmerada educación. De sus maestros púnicos, cuyos nombres desconocemos, aprendió sus primeras letras. El historiador Sósilo de Esparta, uno de sus preceptores, fue quien le introdujo en el mundo de la erudición griega. Por mediación suya, Aníbal se inició en dos temas que le fascinaron de manera especial: la mitología y la historia militar. Como tantos jóvenes aristócratas ávidos de saber, Aníbal leyó atentamente las obras que ensalzaban las epopeyas bélicas de Alejandro Magno. También estudió los tratados militares referentes a las reformas de Jantipo, el legendario espartano al servicio de Cartago durante la Primera Guerra Púnica. Además, a través del entorno de su padre pudo adquirir importantes conocimientos sobre liderazgo, diplomacia, asuntos militares y gestión política. En el centro de su biografía se ubica la Segunda Guerra Púnica, que se libró durante dieciséis años contra Roma, la ciudad más poderosa de la época (218-202 a. C.)[980].

Tras la muerte de Amílcar y de su cuñado Asdrúbal, Aníbal asumirá el mando del ejército que operaba en Iberia, quedando encargado de la dirección de la política exterior de Cartago (221 a. C.). Desde que los cartagineses pisaron suelo hispano estuvieron atentamente sometidos a observación por parte de Roma. La gran potencia latina no pensaba otorgar a Cartago el mínimo

margen de confianza. La presión tutelar de la política romana se sentía con mayor efecto en la medida en que los progresos cartagineses en Hispania iban cobrando cada vez mayor despliegue. El conflicto de intereses entre ambas potencias se agudizó por la posesión de la ciudad de Sagunto, aliada de Roma. Al decidirse Aníbal a asediarla se produjo al fin el *casus belli* [981].

La campaña de Aníbal se basaba en avanzar con el ejército desde Hispania a Italia para forzar así la decisión de Roma, uno de los planes más atrevidos de la historia militar. La superioridad romana por mar y la falta de una fuerza naval propia obligaron a Aníbal a desplazarse a Italia por tierra. Convirtió la necesidad en una virtud. Tan solo la idea de luchar en el país del enemigo, dadas las condiciones geográficas, era casi una victoria, y resultaba por tanto muy cautivadora. Pero para que el plan funcionase habría de preparar toda la campaña de forma muy cuidadosa, intentando prevenir todas las eventualidades posibles. Todo tenía debía estar concienzudamente preparado, incluidos el transporte y el suministro de un ejército tan grande y poderoso como el cartaginés en unas distancias tan largas.

En cuanto a Roma, su situación era complicada pues persistía la amenaza en diferentes frentes; además, la dispersión de sus fuerzas impedía su pronta concentración en vistas a optimizar su eficacia. La penetración romana más allá del Adriático había acarreado la enemistad de Macedonia. Su rey Filipo V consideraba esta actitud una intromisión en la tradicional zona de influencia de la monarquía macedonia. Por ello, en el cénit de los éxitos cartagineses en Italia, se acordó un tratado de amistad y cooperación entre Aníbal y el rey de Macedonia. Aunque Filipo V no ejercerá una beligerancia activa, la hostilidad de Macedonia obligará a Roma a distraer fuerzas que hubieran podido ser empleadas directamente contra Aníbal, bien en Hispania o en Cartago. En cuanto a Sicilia, casi toda ya provincia romana, quedaba todavía como asignatura pendiente aclarar el futuro papel de Sira-

cusa. Y en el norte de Italia, las aguerridas tribus celtas, en parte sometidas, luchaban por su independencia y no estaba descartado que se pudiese producir allí una nueva insurrección.

Cerca del río Tesino tuvieron lugar las primeras hostilidades ya en suelo itálico. Aníbal había preparado psicológicamente a sus tropas para el inminente ataque. Algunas de las legiones enemigas fueron aplastadas, otras pudieron huir. Aníbal había ganado este encuentro, tan importante para el progreso de su campaña itálica, gracias a la fuerza de combate de sus tropas de caballería. Fue el primer enfrentamiento militar entre romanos y cartagineses desde el final de la Primera Guerra Púnica y, sorprendentemente, los cartagineses fueron capaces de mantenerse firmes contra las temidas legiones romanas en el campo de batalla. Una derrota hubiera significado para Aníbal el fin prematuro de su expedición, que se había emprendido con tanto compromiso y privaciones. Arriesgó más que su oponente y ganó[982].

Fue sobre todo la batalla de Cannas (216 a. C.) la que catapultó a Aníbal a la celebridad, cuando sus tropas, unos 40.000 hombres, derrotaron a un ejército romano que casi le doblaba en número y potencial.[983] La fascinación que suscitaba el extraordinario estratega y exitoso general, que al igual que Alejandro Magno logró poner en jaque a la mayor potencia militar de su época, era enorme. A partir de Cannas los parámetros de acción de dos vidas hasta el momento paralelas discurrirán por sendas bien distintas, sin llegar a converger nunca más. Al final, y a pesar de sus éxitos, Aníbal se verá obligado a rendirse ante el indomable poderío de Roma.

Polibio dedica a Aníbal, convertido en la pesadilla de Roma, la siguiente alabanza:

> Para ambos pueblos, me refiero a Roma y a Cartago, un hombre era la causa y el alma de lo que les ocurría, quiero decir Aníbal. A todas luces, él dirigía personalmente las operaciones de Italia, y las de Hispania a través del mayor de sus hermanos, Asdrúbal, y tras la muerte de éste, a través de Magón. Entre los dos aniquilaron a los generales romanos destacados en tal península. También dirigía las opera-

ciones de Sicilia, primero a través de Hipócrates, y después a través del africano Mitón. Algo semejante cabe decir de Grecia e Iliria: debido a su alianza con Filipo también había puesto en jaque y atemorizado a los romanos de guarnición en estos países. La obra que realiza un hombre dotado de una mente apta para ejecutar cualquier proyecto humano es grande y admirable; tales cualidades son siempre ingénitas[984].

Aníbal había recurrido a las armas para luchar por la independencia de Cartago. El modelo político que defendía era el de los estados helenísticos del Mediterráneo oriental, que al establecer un equilibrio de poder, consiguieron impedir la formación de un poder hegemónico todopoderoso, posibilitando así la existencia de varias comunidades en competencia. Su objetivo militar era hacer que Roma se ajustara a ese modelo. Sus concepciones políticas aparecen impregnadas de pragmatismo y distan mucho de estar enturbiadas por el embriagador efecto de sus repetidos triunfos. Su nota predominante la constituye un análisis realista de los propios recursos y de los del enemigo.

Solo a partir de la gradual descomposición de la coalición bélica cartaginesa —como resultado del incremento de los recursos de poder romano tras la reconquista de Siracusa, Capua y Tarento— la posición de Aníbal en Italia se volvió insostenible. El avance de las armas romanas en Cádiz, que significó la pérdida del aliado más antiguo de Aníbal, anunció la fase final del conflicto. Para desviar un posible ataque de Roma sobre Cartago, Aníbal mantuvo a los romanos ocupados en Italia. Sin embargo, el capítulo decisivo se desarrolló en Hispania, cuando los romanos ocuparon las bases de poder cartaginesas en la península Ibérica (205 a. C.). Poco después, Aníbal tuvo que retirarse de Italia, y la guerra se extendió inevitablemente sobre el norte de África. En la batalla de Zama, Aníbal fue derrotado por Escipión, finalizando así la Segunda Guerra Púnica (202 a. C.)[985].

Contrariamente a las afirmaciones de los autores filorromanos, que describen la Segunda Guerra Púnica como una lucha entre dos oponentes más o menos igualados, la desproporción

entre los participantes era tan grande que Aníbal nunca podría haber ganado la guerra. El potencial romano, en comparación con los recursos de los cartagineses, era demasiado abrumador. Solo gracias a sus brillantes capacidades militares y a la alianza antirromana que él mismo había creado, fue Aníbal capaz de poner en jaque a Roma durante tanto tiempo. Esta interpretación puede sonar algo sorprendente, ya que nos hemos acostumbrado a observar las actividades de Aníbal desde un prisma exclusivamente militar, una perspectiva que también compartían los autores antiguos. Pero este punto de vista resulta demasiado estrecho. Para comprender el significado real de la Segunda Guerra Púnica es necesario analizar las trascendentales implicaciones ideológicas, políticas y económicas de la guerra. Por desgracia, a menudo los autores antiguos no nos proporcionan este punto de vista[986].

A pesar de estos factores estructurales, también hay que considerar la dimensión personal del legendario estratega cartaginés. El hecho de que el ejército siguiera obedeciendo a Aníbal tras estar lejos de sus países de origen durante casi dos décadas y estar expuesto a fuertes y permanentes tensiones, indica la capacidad militar y el carisma del general cartaginés. Aunque la guerra en Italia difícilmente iba a poderse ganar y la retirada al norte de África era amenazante, no hubo ningún motín. Incluso cuando se enfrentaba a reveses, Aníbal mantuvo el control de sus tropas.

Ninguna personalidad relevante del Mediterráneo occidental había sorprendido al mundo tanto como lo hizo Aníbal. Ningún personaje célebre podía compararse con él. Todo en él recordaba la figura de Alejandro de Macedonia, quien se había propuesto años atrás explorar las fronteras del mundo. En el Mediterráneo occidental habían existido varios individuos notables: potentados del calibre de Dionisio o de Agatocles de Siracusa, por no mencionar las figuras legendarias de los primeros tiempos de la República romana (Bruto, Cincinato, etc.). Pero todas ellas tu-

vieron un efecto local o regional en el mejor de los casos, por lo que las realizaciones de Aníbal eclipsaron estas gestas anteriores. Su radio de acción cubría una gran parte del mundo conocido. La activación de los países de la zona occidental del Mediterráneo puso en marcha una dinámica que finalmente condujo a la integración de ambas mitades del mundo mediterráneo. No se disponía de criterios para evaluar la magnitud de los fenómenos iniciados por Aníbal, ya que nadie había participado antes en proyectos militares de tal calado y había fracasado tan grandiosamente como él. También con respecto a sus éxitos y reveses, los parámetros de sus acciones superaron los estándares establecidos. Figuras extraordinarias de la época buscaron su cercanía, lo apoyaron o lucharon contra él. Aníbal se convirtió en un catalizador para la inspiración ajena, sobre todo respecto a sus adversarios, quienes, espoleados por él, se esforzaron al máximo para lograr sus objetivos (Fabio Máximo, Escipión), ganando así altura e importancia. Tras el enfrentamiento con Aníbal, Roma cambió definitivamente. Tomó un rumbo inexorablemente imperialista, y Aníbal formó parte involuntaria de ese destino[987].

Aníbal ha permanecido en la memoria colectiva de la posteridad como pocas figuras de la historia. Sus proyectos y realizaciones fueron demasiado espectaculares y audaces como para poder ser olvidados sin más. Su valor y decisión a la hora de desafiar a la potencia más poderosa de su época mantuvieron vivo el interés por su persona más allá de los siglos. Su desbordante personalidad sigue manteniendo un indiscutible lugar de honor en la galería de celebridades históricas a las que les es propia una inquebrantable actualidad. Su paso por la historia, míticamente transfigurado, provoca asombro, da alas a la fantasía, exige atención e invita cuando menos a la reflexión. Aunque su cabalgada por los escenarios de la política mundial de la Antigüedad se salda con la crónica de una derrota, ésta aparece unida a tanta audacia, pasión y grandeza que al final el sentimiento que invade al espectador

imparcial de tan espectacular biografía no está exento de admiración, o incluso de una tácita complicidad que guiña el ojo al grandioso fracasado.

Si confeccionáramos una encuesta en la que preguntásemos por las figuras más emblemáticas de la Antigüedad, cabe esperar que el nombre de Aníbal sería una de las respuestas más frecuentes. Si siguiéramos preguntando por los hitos o acontecimientos más relevantes de su vida, seguro que en las contestaciones aparecerían su marcha hacia Italia y el paso de los Alpes. Sin embargo, a pesar del recuerdo que algunos episodios de su biografía política suscitan, los conocimientos históricos sobre Aníbal y su época son más bien escasos. Esta circunstancia no solo es una característica de nuestro presente, sino que puede ser extrapolada hacia épocas anteriores. Han sido sobre todo eventos dramáticos (como la lucha singular entre Aníbal y Escipión), episodios desproporcionados (como la masacre de Cannas) o fenómenos paradójicos (elefantes en el paisaje invernal alpino) los que han determinado la percepción general de la personalidad del legendario cartaginés, en extremo compleja, por la que ha seguido viva en la conciencia de la posteridad como pocos personajes de la Antigüedad. Sus acciones fueron demasiado inusuales y llamativas como para poder caer en el olvido. Su carácter rompedor y su decisión al desafiar al Estado más poderoso de su época, al lograr poner a Roma contra la pared, mantuvieron despierto durante siglos el interés por su persona[988].

Las terribles consecuencias de la guerra por el poder, la dominación, el prestigio y la ambición, y el horrible efecto que provocan, costaron innumerables vidas humanas y afectó a territorios enteros. También estos hechos son una parte indisoluble de la vida de Aníbal. Como todos los grandes conquistadores, su camino a través de la historia fue acompañado de una huella sangrienta, lo que debe ser señalado una y otra vez. Mientras que la memoria de su ciudad natal, Cartago, se desvanece cada vez más,

el recuerdo de Aníbal siempre permanecerá vivo. Sin embargo, la conciencia de su papel histórico siempre ha estado sujeta a fluctuaciones: no existe una sola imagen de Aníbal, sino muchas y diferentes.[989] Estas proyecciones son el resultado de interpolaciones contemporáneas posteriores: cada época ha añadido ciertas características específicas a su respectiva exégesis de Aníbal. Pero lo más sorprendente es que del estratega y del hombre que no pudo colmar sus propósitos haya surgido una figura incluso más grande que la original, que sigue fascinándonos hasta nuestros días.

Catón

Por supuesto, valoro a nuestro Catón no menos que tú; pero en su ideas decentes e inquebrantable fiabilidad a veces causa estragos en la política. Hace propuestas como si estuviera en el estado ideal de Platón y no en la pocilga de Rómulo.

Cicerón, *A Ático*

Marco Porcio Catón, bisnieto del legendario Catón Censorio, pertenecía al círculo más selecto de la aristocracia romana[990]. Su primera aparición en la política romana le colocó en el centro de la atención pública cuando, con motivo de la conspiración de Catilina, logró que el Senado cambiase de opinión y que los implicados en el intento de golpe de Estado fueran ejecutados (63 a. C.). Entonces Catón se encontraba aún en los inicios de su carrera política (el año anterior había sido cuestor), por lo que resultó sorprendente que fuera capaz de ejercer tal influencia sobre el Senado —el ilustre grupo de personalidades que reunía toda la experiencia política de Roma— haciendo que modificara una decisión que ya había sido tomada[991]. Era poco habitual que alguien como él, sin reconocidos méritos políticos sobre los que basar su autoridad, fuera tomado en consideración por el estamento dirigente[992]. Lo único que hablaba a su favor eran la fuerza de su discurso y la firmeza de sus convicciones, que destaca-

ban por una inusual lealtad a los principios tradicionales *(mos maiorum)*. Si bien es cierto que también influía su procedencia de uno de los clanes familiares más influyentes de la nobleza senatorial romana.

Catón estaba comprometido con los principios de la filosofía estoica y, en ocasiones, resultaba extremadamente dogmático con respecto a los valores de la tradición, que convirtió en el modelo de comportamiento para orientar su forma de proceder. Era un moralista que defendía la idea del servicio incondicional de cada ciudadano a los intereses del Estado, que, en su opinión, debían ser superpuestos ante cualquier consideración de tipo personal. De esta manera, adquirió una gran reputación. Se le veía como la personificación de la rectitud y lealtad a los principios del Estado y la ancestral tradición de la República. Declaró la guerra abierta a la corrupción y al soborno, lo que no era una tarea fácil en un sistema político sacudido por numerosos escándalos financieros. Por otro lado, era considerado como terco, obstinado y no siempre diplomático en la realización de sus proyectos. Sin embargo, también fue capaz de mostrar bonhomía y profundas emociones humanas, como demostró en repetidas ocasiones. Debido a su temperamento, estaba inclinado hacia el poder de la palabra y el arte de la persuasión. Actuar de forma moderada era uno de sus principios. Según su convicción, la violencia debía ser la *ultima ratio* en materia política.

Su apariencia exterior era a veces tan extravagante que podía llegar incluso a irritar a sus propios correligionarios, circunstancia que ocasionalmente pudo haber contribuido a distorsionar la imagen de su personalidad, que en algunos casos llegó a adoptar rasgos grotescos. Debido a su carácter doctrinario, el admirador de César y maestro de la historiografía romana, Theodor Mommsen, lo consideró el Don Quijote de la política romana[993], una denominación ingeniosa, pero solo en parte cierta: aunque Catón se guiaba de manera imperturbable por sus principios en la

búsqueda de sus objetivos políticos, también era capaz de actuar siguiendo criterios pragmáticos y realistas cuando la situación lo requería.

Respecto a su orientación política, Catón se afilió al círculo de los *optimates* en torno a Catulo, Hortensio, Lúculo y Bíbulo, que a finales de los años 60 a. C. se destacó por una oposición frontal primero contra Pompeyo y más tarde contra César. Los motivos de estos posicionamientos políticos no eran solo objetivos, pues, como el resto de senadores, también ellos estaban influidos y guiados por sus propios intereses, celos y vanidades. Este influyente círculo senatorial logró un éxito inesperado al frenar políticamente a Pompeyo cuando regresó victorioso de Oriente. Sin embargo, este acto resultaría a la larga fatal para el futuro de la República[994]. Como consecuencia, César, Craso y Pompeyo, tras haber enterrado sus enemistades mutuas, se acercaron y establecieron una especie de monopolio gubernamental, que durante cierto tiempo neutralizó y eclipsó al grupo senatorial de sus enemigos declarados. Los nuevos potentados se encontraban ahora en posición de imponer sus propios proyectos, incluso contra la tenaz resistencia de la oposición alrededor de Catón. Estas nuevas figuras emergentes de la política romana gobernaron gracias al apoyo de sus recursos y enormes clientelas, siendo además respaldados por la asamblea popular y por algunos senadores que se vieron intimidados por su fuerza y poder.

El *cursus honorum* de Catón no fue demasiado espectacular. Después del ejercicio del cargo de cuestor (64 a. C.) y de tribuno de la plebe (62 a. C.) desempeño las funciones de pretor en el año 54 a. C. Sin embargo, no llegaría nunca a alcanzar el consulado, la cima del poder, lo que significó una considerable omisión en su currículo político. Según los estándares de la nobleza romana, la carrera de Catón no fue especialmente gloriosa, lo que no le impidió en ningún momento que desistiera de perseguir con determinación sus objetivos. Aunque se le negaran los

más altos honores de la República, el consulado y la censura, su influencia política fue mucho mayor de lo que podían hacer creer las magistraturas alcanzadas durante su carrera política.

Su notable popularidad y eficacia provenía de su irreductible carácter, su energía y su prestigio *(autoritas),* pero de ninguna manera de la potestad que se derivaba de los cargos que había ocupado, que era bastante limitada. Su campo de acción no era el ejército, como fue el caso de la mayoría de los potentados de la época (Sila, Sertorio, Lúculo, Pompeyo o César), sino el Senado, la asamblea popular y los numerosos conventículos políticos a los cuales tenía acceso merced a su gran popularidad y sus excelentes redes familiares. Pero su papel, en ocasiones, dominante en el día a día político de la República tardía, se lo debía a su intrépido carácter, a su sentido de la justicia, a su talento dialéctico y polémico así como a su firmeza, que era imposible de quebrantar. Catón nunca se dejó intimidar: desconocía el miedo.

Desde la década de los años 50 del siglo I a. C., Catón se distinguió por su actitud intransigente hacia César, la estrella más polémica y brillante del horizonte político de Roma, quien se había convertido en blanco de sus repetidos ataques. Se empeñó en desbaratar todos sus proyectos y acciones, como cuando evitó en el año 60 a. C. el esperado triunfo de César, que había regresado victorioso de Hispania y estaba frente las puertas de Roma. Mediante continuos discursos en el Senado para agotar el plazo de solicitud, Catón hizo fracasar el deseo de César de poder presentar su candidatura al consulado en ausencia.[995] Sin duda, Catón pertenecía a ese grupo de senadores que habían hecho de la proscripción de César su cometido vital, ya que veían en él un peligro para el futuro equilibrio de la República. Estaba profundamente convencido de la conveniencia y utilidad del gobierno senatorial. La defensa de la igualdad aristocrática del Senado era su absoluta prioridad. Se sometió incondicionalmente a preservar este objetivo.

Consecuentemente, se puso del lado de Pompeyo y de la mayoría senatorial cuando se formaron los frentes de la Guerra Civil (49 a. C.). Aunque César contribuyó sustancialmente a la escalada del conflicto gracias a su ambición y a su interés personal, la actitud poco conciliadora de sus oponentes, entre ellos Catón, no fue menos responsable del más sangriento episodio de la historia romana[996]. Desde la perspectiva actual, sin embargo, resulta prácticamente imposible aclarar hasta qué punto un poco más de consideración y complacencia por ambas partes hubieran podido evitar la catástrofe de la Guerra Civil[997].

Como la mayoría de los senadores, Catón también se encontraba en el lado de Pompeyo cuando se libró la decisiva batalla de Farsalia (48 a. C.), que decidió la lucha por el liderazgo de la República a favor de César. A continuación, Catón reunió los restos del ejército republicano leales al Senado y los llevó al norte de África para continuar desde allí la guerra contra César; pero sus esfuerzos no fructificaron. En el campo de batalla de Tapso volvió a imponerse César, con lo que quedó abortada cualquier tipo de resistencia. Catón se percató claramente de esta situación, y después de rechazar decididamente la idea de reconciliarse con César para obtener la inmunidad, que seguramente hubiera recibido, se suicidó en Utica en el año 46 a. C.

Al igual que todos los aristócratas romanos, Catón también escenificó deliberadamente en público su postura para generar una cierta imagen de su carácter y de sus puntos de vista políticos. Aparecía ocasionalmente descalzo y sin ropa interior, solamente vestido con la toga, para enfatizar su actitud contraria a todo lujo. La observancia de la tradición determinaba las pautas de su comportamiento público y privado. Además, se le consideraba incorruptible, y esto tenía especial importancia en una sociedad en la que la sed por el dinero se expandía como un virus. Llevaba un estilo de vida sencillo, basado en las estrictas costumbres de sus antepasados, lo que subrayaba positivamente su serie-

dad y fiabilidad política. Además, Catón se distinguió por la falta de temor a sus adversarios y la coherencia en el seguimiento de sus proyectos políticos. Sus habilidades retóricas eran notables, así como su capacidad de resistencia y tenacidad sin límites para lograr sus intenciones.

Ciertamente, Catón no poseía los conocimientos de Cicerón, ni la experiencia forense de Hortensio, ni la gloria militar de Pompeyo, ni la riqueza de Craso, ni la habilidad política de un César; pero en un aspecto superó a todos sus partidarios y rivales, más respetados y talentosos que él: su integridad política fuera de toda duda. En resumen, no fueron las brillantes cualidades políticas ni la fama militar lo que distinguió a Catón, sino la fascinación que ejercían su personalidad y su fuerza de voluntad. Su carácter se basaba en la rectitud de un individuo único, aunque áspero y difícil, que tuvo una influencia decisiva en la política de su tiempo.

Catón entrará en la galería de celebridades de la República romana tardía como la encarnación de un ciudadano fiel a sus principios. Su rechazo al perdón de César y su suicidio voluntario en lugar de acogerse a la clemencia ofrecida por el bando ganador, transformaron el destino de este hombre fracasado —que no logró realizar ninguno de sus objetivos de largo alcance— en un icono de la libertad y en un testimonio contra el despotismo. No luchó por el poder ni fue éste un fin en sí mismo. No obstante, en su impotencia como hombre derrotado, su personalidad desplegó un aura casi mítica que inquietó enormemente a su vencedor. Cuando Bruto escribió un panegírico dedicado a Catón después de su muerte, César respondió con su *Anticato,* un escrito mediocre e incendiario que fue todo menos una prueba de las considerables habilidades intelectuales de su autor. Esta última confrontación desigual, orquestada después de la muerte de uno de los competidores, se saldó sin lugar a dudas a favor de Catón.

---

647. Aristóteles, *Política* 1251 a, b.

648. Austin, Vidal-Naquet (1984) 32-38.

649. Véanse los trabajos sobre todo lo relacionado con la esclavitud del grupo de investigación que dirige Antonio Gonzales en la universidad del Franco Condado. Por ejemplo Gonzales (2017).

650. Séneca, *Sobre la ira* 3, 40, 2-3.

651. Suetonio, *Vitelio* 12.

652. Austin, Vidal-Naquet (1984) 82-90.

653. Plinio, *Historia natural* 7, 56.

654. Austin, Vidal-Naquet (1984) 216 s.

655. Brunt (1971) 121-125.

656. Diodoro 5, 38, 1. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

657. Guarino (1980) 9-17; Meister (1999) 199-216; Alföldy (2011) 89-95.

658. Petronio, *Banquete de Trimalción* 53, 1-3.

659. Plinio, *Epístola 3*, 19, 1; Columela 1,7, 5 ss.; 1, 8, 1-13; 1, 8, 15; 1, 8, 16 ss.

660. CIL VI 8608, 8771; Alföldy (2011) 175-197.

661. Tácito, *Anales* 12, 53, 2-3; 13, 14, 1; 14, 65, 1.

662. Plinio, *Historia natural* 33, 33.

663. Suetonio, *Claudio* 25, 2. Trad. de R. M. Agudo Cubas; véase también Columela 1, 8, 19.

664. Tácito, *Anales* 14, 42-45.

665. Pablo, *Corintios* 1, 7, 20 s.

666. Clauss (2015) 134.

667. Burnett (1983) 15-31; De Libero (1996) 23-26.

668. Arquíloco, *Fragmento* 22. Trad. de C. García Gual.

669. Arquíloco, *Fragmento* 23, 20. Trad. de C. García Gual.

670. Homero, *Ilíada* 1, 366 ss. Trad. de Ó. Martínez García.

671. Homero, *Odisea* 9, 38 ss. Trad. de C. García Gual.

672. Burnett (1983) 33 ss.

673. Safo 1, 27 a, d.

674. Safo, *Incerti libri, Fragmento* 152 D.

675. Sobre la biografía y el papel político de Alceo de Mitilene, véase Burnett (1983) 107-120.

676. Sobre la competencia entre los clanes aristocráticos y las luchas por el poder en Mitilene en la época de Alceo, véase Berve (1967) 91-95, 572-575; Rösler (1980) 33 ss. Acerca del considerable potencial bélico de Mitilene, véase Tausend (1992) 212.

677. Pap. Ox. 2165-66 = Alceo 129 (G1) LP = 24 a d, 9-28, ed. B. Snell.

678. Burnett (1983) 156-181.

679. Citado en Ateneo, *Deip*. 10, 429f, 430 a, c: D 39, L.-P. 332. ed. B. Snell

680. Citado en Aristóteles, *Política* 1285 a, 35 ss.; Plutarco, *Amat.* 18. D. 87, L.-P. 348, ed. K. Treu.

681. De Libero (1996) 28-30.

682. Rösler (1980) 186-191.

683. Burnett (1983) 121 ss.

684. Rösler (1980) 115 ss.

685. Polibio 6, 44.

686. Von der Lahr (1992) 153 ss.

687. Teognis 523-526.

688. Sobre la decidida orientación aristocrática de Teognis de Mégara, véase von der Lahr (1992) 130-132.

689. Von der Lahr (1992) 8-86; De Libero (1996) 32-35.

690. Teognis 43-52. Trad. de F. Rodríguez Adrados.

691. Teognis 678. Sobre las raíces aristocráticas de la idea de la *isonomia,* véase Cerri (1969) 97-104; Barceló (1993) 98 s.

692. El término *isonomos* aparece en el escolio dedicado a los Tiranicidas, en el marco aristocrático de un simposio que celebraba su gesta. Según dicho texto, fueron ellos quienes implantaron la igualdad de derechos en Atenas. Ateneo, *Deip.* 15.695.11= Lyr. Graeci 3 scol. 9.13 Bergk. Véase Bleicken (1979) 163-165; Raaflaub (1985) 114-118. («¡Adornaré la espada, con los zarcillos de mirto! Como Armodio una vez y Aristogitón, cuando vencieron al tirano, cuando el ateniense se convirtió en un camarada de igual derecho. Querido Armodio, no has muerto». Según F. Hölderlin). Sobre las raíces aristocráticas del concepto de *isonomia,* véase Triebel-Schubert (1984) 48 ss. Ciertamente, el término no se menciona en la poesía política de Alceo y Solón, pero las acusaciones contra la tiranía contenidas en sus textos están fuertemente relacionadas con el espíritu de Teognis y el escolio dedicado a los Tiranicidas.

693. Von der Lahr (1992) 159-161.

694. Arias (1960) 71 con tábula 131; Simon (1976) 107 con tábula 133.

695. Heródoto 1, 86 (donación a Delfos) también subraya la piedad de Creso.

696. En este contexto se insertan las monedas acuñadas por Alejandro I Filoheleno, que lo enaltecen en una postura señorial. Véase capítulo IV 4. 2.

697. Heródoto 1, 6, 94; véase Heuss (1973) 385-419.

698. Heródoto 1, 30, 1. Trad. de C. Schrader.

699. Heródoto 1, 30, 2-5. Trad. de C. Schrader.

700. El poeta contemporáneo Simónides de Ceos (Fragmento 5) utiliza argumentos parecidos al alabar el comportamiento de los espartanos en el paso de Termópilas, mítico episodio de las Guerras Médicas, con los siguientes versos: «De quienes en las Termópilas murieron, gloriosa fue la suerte, hermoso su final. Un altar en su tumba, su planto es alabanza, y en lugar de los llantos les rodea la fama. Semejante epitafio ni el viento del Este ni el tiempo que todo lo doma a borrarlo van. Este recinto sagrado el buen renombre adquirió en Grecia por tales guerreros. También lo atestigua Leónidas,

rey de Esparta, que ha dejado aquí de su valor un gran monumento y una gloria inmortal». Trad. de C. García Gual.

701. La génesis y el desarrollo del llamado «patriotismo constitucional» es uno de los conceptos centrales del ideario político de Jürgen Habermas, uno de los pensadores más relevantes de nuestra época, que dedica a este tema una buena parte de su obra. Frente al patriotismo constitucional enmarcado en el seno de la UE, afloran en ciertas regiones europeas nuevos rebrotes nacionalistas de corte decimonónico.

702. Heródoto 1, 53 ss.

703. Sobre el trasfondo literario y la ambigüedad oracular, véase Hernández de la Fuente (2008) 84-87.

704. Acerca de los antecedentes históricos de la derrota de Creso ante Ciro, véase Wiesehöfer (1998) 19 ss.

705. Barceló (1993) 248.

706. Schuller (1978); Stahl (2003) 163 ss.; Tucídides 2, 62; 3, 37 ss.

707. Barceló (1990) 419-424.

708. Para aproximarnos a esta clase de valoraciones disponemos de las comedias de Aristófanes, repletas de críticas contra el uso desmesurado del poder hegemónico; véase Aristófanes, *Aves* 481-504, 548 s., 1228.

709. Raaflaub (1984) 45-86.

710. Tucídides 2, 63.

711. Véase el epitafio de Pericles (Tucídides 2, 34-46). Mientras Gaiser (1975) 76 observa un intento de generar un modelo de Estado que contraste la situación hipotética ideal del «mejor Estado» con una realidad imperfecta, Strasburger (1968) 523 juzga el pasaje de manera más sobria: «También este discurso tiene una función reveladora [...] En lugar de mostrar los tradicionales discursos solidarios de carácter panhelénico (que normalmente provenían de los oradores atenienses), aquí se ponen de manifiesto las verdaderas fuerzas motrices del dinamismo ateniense: la embriagadora autocomplacencia de la propia fuerza [...]; pero para el mundo exterior esas fuerzas motrices parecían ser bien distintas: dureza, arrogancia y el desprecio en toda su amplitud».

712. Eurípides, *Fenicias* 524 s. Trad. de C. García Gual.

713. Lévy (1976) 117 ss.

714. Tucídides 3, 77. Trad. de D. Gracián.

715. El problema de actuar de forma razonable y justa en el ejercicio del poder es un tema central en la literatura desde Esquilo. Véase el discurso de Atenea en la *Orestíada* en la roca de Ares (*Euménides* 690 ss.).

716. Este punto de vista también está presente en el discurso fúnebre de Pericles según Tucídides 2, 37 ss.; Edelmann (1975) 320 ss.

717. Aristófanes, *Caballeros* 1111-1114.

718. Tucídides 1, 76. Sobre la implicación de Atenas en aventuras imperialistas de diversa índole, véase Lévy (1976) 75 ss.

719. Tucídides 1, 126.

720. Después de su victoria en Olimpia, el prestigio de Cilón aumentó considerablemente. También consiguió casarse con la hija de un hombre famoso, Teágenes de Mégara.

721. Sobre el modelo de Estado, véase Gómez Espelosín (1998) 77-82; Fornis (2003) 35-49.

722. Tucídides 1, 18, 1. Trad. A. Guzmán Guerra.

723. Tirteo, *Fragmento* 6-7. Véase también la nueva interpretación del sistema esclavista espartano propuesta por Luraghi (2002) 227-248.

724. Tirteo, *Fragmento* 4, 5.

725. Austin, Vidal-Naquet (1984) 65-74.

726. Tirteo, *Fragmento* 9. Trad. de C. García Gual.

727. Fornis (2003) 35-49. Sobre las reformas de Licurgo, véase Ober (2016) 204-212.

728. Sobre sus atribuciones políticas y constitucionales, véase Fornis (2003) 45-48.

729. Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 8, 4; Platón, *Leyes* 712 d; Aristóteles, *Política* 1270 b.

730. Fornis (2003) 42-44.

731. Fornis (2003) 44-45.

732. Demandt (1995) 139-162.

733. Sobre la cuestión de la sucesión, véase Carlier (1984) 242.

734. Existen numerosos casos en los que un nieto o un familiar cercano asumía el cargo; véase Carlier (1984) 242.

735. Carlier (1984) 248.

736. Heródoto 6, 56 ss.

737. Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 15, 2, 9.

738. Heródoto 6, 56.

739. Encontramos las evidencias en Carlier (1984) 258-260.

740. Aristóteles, *Política* 1285 a.

741. Existen además huellas de una construcción dualística anterior, como se hace visible en Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 15, 9.

742. Aristóteles, *Política* 1170b ss. Aunque Esparta genera la impresión de ser una sociedad netamente masculina, sus mujeres eran famosas en toda Grecia y se hacían notar de una manera muy peculiar merced a su fuerte personalidad, así como por el apego que demostraban al sistema de valores espartanos. Baste el ejemplo de una espartana desconocida de la que se cuenta que mató a su hijo porque había abandonado la línea de combate, pues lo consideró indigno de la patria, y dijo: «No es mío el vástago. Corre vil vástago, por la tiniebla, por cuya aversión ni el Eurotas fluye para las temerosas ciervas. Inútil despojo, vil resto, corre hacia el Hades, corre, jamás alumbré nada indigno de Esparta» (Plutarco, *Moralia* 241 a). Fornis (2003) 245-258.

743. Sobre el estado actual de investigación acerca del papel de la asamblea militar, véase Müller (2003) 17-21.

744. IG I3 89 = StV 2, 186.

745. Sobre las competencias de los reyes, véase Hammond (2004) 28.

746. Aristóteles, *Política* 5, 1310 b, 32-40.

747. Sobre el origen de los Argéadas, véase Heródoto 8, 137, 1.

748. Arquelao (413-399 a. C.) es el prototipo del rey guerrero (Tucídides 2, 100, 2). Eurípides fue huésped en su corte y le dedicó un tratado titulado *Arquelao*, donde parece ser que se ensalzaba la dinastía macedonia. Sobre las estancias en la corte macedonia de una serie de artistas, filósofos y poetas griegos, tales como Eurípides o Zeuxis, véase Jenofonte, *Helénicas* 5, 2, 12; Borza (1990) 161 ss.

749. Es cuestionable si los Argéadas eran grandes bebedores, tal como indica Gehrke (1996) 13. La imagen de Alejandro, que se inclina por el alcohol, se origina en la tipología del bárbaro y el tirano. Plutarco, *Alejandro* 23, 1: «Su inclinación al vino no era tan grande como se cree generalmente; lo parecía solo por el tiempo que pasaba, pero no bebiendo, sino charlando, ya que con cada copa siempre comenzaba una larga conversación, especialmente cuando tenía mucho tiempo libre». Wiemer (2005) 76.

750. Borza (1990) 236-241.

751. Rosen (1988) 28 ss.

752. Arriano 7, 9, 2.

753. Fernández Nieto (1989) 9-19.

754. Demóstenes, *Filípica* 6, 16; Borza (1990) 112 s., 130 s.

755. Rosen (1988) 44.

756. Franke, Hirmer (1972) imagen 169.

757. Tucídides 2, 100, 2.

758. Stroheker (1953/4) 406 s.

759. Sobre las luchas de poder en la corte macedonia, véase Pompeyo Trogo/Justino 7, 4, 5-8; 5, 1-10.

760. Diodoro 16, 3, 3-6; 4, 1-7; 8, 1 ss.; Pompeyo Trogo/Justino 7, 6, 4-7.

761. Según Lauffer (2005) 52, los jinetes iban equipados con lanza, espada corta, casco y blindaje, además de un escudo pequeño. Para más información, véase Lane Fox (2004) 86 s.

762. Sobre la reorganización militar, véase Diodoro 16, 3, 1 s. Sobre las diferentes secciones del ejército, véase Borza (1990) 202-206.; Lane Fox (2004) 83-93.

763. Meier (1995) 435-501.

764. Véase capítulo VI 3.4.

765. Tucídides 2, 37, 41.

766. Meister (1997) 57-60.

767. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 27.

768. Tucídides 2, 37, 41

769. Tucídides 1, 103 s.

770. Tucídides 1, 105 s.

771. Plutarco, *Pericles* 12.

772. Tucídides 1, 115 ss.; Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 24; Gómez Espelosín (1998) 172 ss.

773. Plutarco, *Pericles* 12-15; Meister (1997) 175-191.

774. Véase Meister (1997) 152-164.

775. Bengtson (1983) 120 ss.

776. Plutarco, *Pericles* 12.

777. Bengtson (1983) 128-132.

778. Tucídides, 2, 65, 5-10. Trad. de F. Rodríguez Adrados.

779. Tucídides 2, 34-46; Meister (1997) 191-203.

780. Bengtson (1983) 124-127; Ehrenberg (1956) 104 ss., 114 ss., 186 ss.

781. Si aplicamos las palabras de Meier sobre la «crisis sin alternativa», entonces, según Christ, Pompeyo habría sido la alternativa a la crisis, la última oportunidad para la República y su élite de gobierno; véase Herrmann-Otto (2005) 10.

782. Véase capítulos V 5.1, 5.2.

783. Con razón Roldán Hervás (1995) 217-230 se refiere a la «era de Pompeyo» para designar las décadas de los años 60 y 50 del siglo I a. C.

784. Véase el estudio biográfico sobre Pompeyo de Christ (2004).

785. Dahlheim (2000) 232 ss.

786. Plutarco, *Pompeyo* 17.

787. Plutarco, *Pompeyo* 25; Dion Casio 36, 36.

788. Véase capítulo I 6.

789. Cicerón, *Sobre el mandato de Gneo Pompeyo* 2, 4 s.; Dahlheim (2000) 236 s.

790. Diodoro 40, 4.

791. Meier (1982) 183-188.

792. Cicerón, *Pro Balbo* 13.

793. Dahlheim (2000) 240 ss.

794. Horacio, *Carmina* 2, 1 ss.

795. Dion Casio 37, 56 ss.; 38, 5; Plutarco, *Craso* 14; Plutarco, *César* 13.

796. Veleyo Patérculo 2, 40; Plutarco, *Pompeio* 43; Dion Casio 37, 20, 4-5.

797. Plutarco, *Pompeyo* 46; Apiano, *Guerras civiles* 2, 9; Dion Casio 37, 49.

798. Apiano 2, 9, 33.

799. Suetonio, *César* 19 s.; Plutarco, *César* 14.

800. Suetonio, *César* 20.

801. Cicerón, *Cartas a Ático* 2, 16 ss.; Dion Casio 38, 4 ss.; Plutarco, *César* 14; Plutarco, *Pompeyo* 48.

802. Plutarco, *César* 14; Suetonio, *César* 20.

803. Suetonio, *César* 19; 22; Plutarco, *Catón* 33; Plutarco, *Craso* 14.

804. Plutarco, *César* 14; Dion Casio 38, 1417; 30; Veleyo Patérculo 2, 45.

805. Plutarco, *César* 1528; Suetonio, *César* 25; César, *Guerra de las Galias* 1 ss.

806. Suetonio, *César* 25 ss.; Plutarco, *César* 2023; 25 ss.; Dion Casio 39, 15; 4053.

807. Plutarco, *Craso* 31, 5.

808. Plutarco, *César* 28; Dahlheim (2000) 243 s.

809. Plutarco, César 28; Dion Casio 39, 39, 4.

810. Plutarco, César 29 s.; César, Guerra de las Galias 8, 55.

811. César, *Sobre la Guerra Civil* 1, 4 s.

812. Plutarco, *César* 34 ss.; César, *Sobre la Guerra Civil* 1, 1332; Suetonio, *César* 33 s. Véase capítulo VI 5.

813. Plutarco, *Pompeyo* 62 ss.; Suetonio, *César* 35.

814. César, *Sobre la Guerra Civil* 1, 34.

815. César, *Sobre la Guerra Civil* 1, 342, 23.

816. Plutarco, *César* 4046; *Pompeyo* 6673.

817. Plutarco, *César* 48; Dion Casio 42, 4 s.

818. Plutarco, *César* 5255.

819. Plutarco, *César* 56; Suetonio, *César* 36; Dión Casio 43, 3538.

820. Dion Casio 44, 8; 66, 17; Plutarco, *César* 57; Apiano 2, 106, 442; Suetonio, *César* 76.

821. Véanse entre otros las *orationes consulares* y los tres libros *de consulato suo*. Pina Polo (2005) 107-130.

822. Cicerón, *Acerca de la ley agraria* 2, 3; Cicerón, *De oficios* 2, 59.

823. Cicerón, *Contra Verres* 2, 5, 180, véase también Salustio, *La conjuración de Catilina* 23.

824. Salustio, *Invectiva contra Cicerón* 7.

825. Quinto Cicerón, *Breve manual de campaña electoral* 53.

826. Cicerón, *En defensa de Publio Sestio* 96; Cicerón, *Sobre la República* 1, 43; Cicerón, *Contra Verres* 2, 151; Cicerón, *Filípicas* 11, 18.

827. Quinto Cicerón, *Breve manual de campaña electoral* 51.

828. Cicerón, *Cartas a Ático* 1, 2, 2.

829. Ferrer Maestro (2015).

830. Cicerón, *Cartas a Ático* 2, 16, 2.

831. Cicerón, *Contra Catilina* 3, 26; 4, 21; Cicerón, *Cartas a Ático* 1, 14, 4.

832. Cicerón, *En defensa de Gneo Plancio* 65; Plutarco, *Cicerón* 6, 3.

833. Cicerón, *Cartas a Ático* 2, 1, 6. Pina Polo (2005) 217-246.

834. Cicerón, *Cartas a Ático* 2, 7, 4; 4-25.

835. Cicerón, *Familiares* 1, 7, 7; 1, 9, 21.

836. Cicerón, *Filípicas* 4, 16.

837. Cicerón, *Bruto* 1, 18, 3.

838. Seneca el Viejo, *Suasorias* 6, 17. Pina Polo (2005) 247-266.

839. Cicerón, *Familiares* 1, 9, 7.

840. Cicerón, *Familiares* 6, 4, 2.

841. Apiano, *Guerras civiles* 5, 20, 79 ss.; 21, 84; 23, 90-94; Dion Casio 48, 10, 2; 12 1 ss.

842. Apiano, *Guerras civiles* 5, 21, 82.

843. Dion Casio 48, 10, 3 s. Trad. de J. P. Oliver Segura; véase Floro 2, 16, 5; Veleyo Patérculo 2, 74, 3.

844. CIL XI 2, 6721 n° 5 y n° 14.

845. Apiano, *Guerras civiles* 5, 59, 249; Dion Casio 48, 27, 4.

846. Apiano, *Guerras civiles* 5, 59, 250. Trad. de A. Sancho Royo. Véase también 5, 19, 75.

847. Apiano, *Guerras civiles* 5, 54, 226-229.

848. Véase capítulo V 2. 3.

849. Véase la descripción de Pablo en Lauster (2015) 43-48.

850. Para una visión de conjunto, véase Clauss (2010) 180-187.

851. *Hechos de los apósteles* 4, 1-21; 5, 17, 42, passim.

852. Pablo, *Epístola a los gálatas* 1, 15 s.

853. *Hechos de los apósteles* 9, 25.

854. *Hechos de los apósteles* 14, 19.

855. Gnilka (1997) 71-94.

856. Según los *Hechos de los apósteles* 18, 3, Pablo se ganaba la vida en talleres textiles.

857. Gnilka (1997) 71-94.

858. Warnecke (2000) 62-74.

859. Pablo, *Epístola a los romanos* 13, 1-7.

860. Pablo, *Primera epístola a los corintios* 11, 1-19; 14, 34 ss.

861. Pablo, *Epístola a los gálatas* 2, 2.

862. Pablo, *Epístola a los romanos* 13; *Epístola a los gálatas* 5.

863. Pablo, *Primera epístola a los corintios* 15, 3 s.

864. Seiler (1998) 8 s.

865. Amiano 21, 10, 27. Trad. de F. Norberto Castilla.

866. En vida de Constancio II no manifestó Juliano abiertamente sus convicciones paganas. Solo después de alcanzar el poder único, se reconoció su nueva orientación religioso-política hacia el paganismo; Barceló (2013) 101-109; Bringmann (2004) 75-82; Rosen (2006) 222-225.

867. Una generación antes, el emperador Diocleciano había justificado su actuación con la siguiente indicación: «Los dioses inmortales en función de su providencia se dignan determinar y disponer lo que es bueno y lo que es verdadero». Así se manifestaba también el emperador Juliano, *Cartas* 15, 3, en un escrito al gobernador de África. No de manera muy diferente causaba efecto la posición de Constancio II. *Código Teodosiano* 16, 2, 16.

868. Bidez (1930) 98 s., véase también Piétri (1996) 400-404.

869. Piganiol (1972) 132 s.

870. Bringmann (2004) 83-93; Rosen (2006) 303-306.

871. Juliano, *Epístola a Temistio* 258 b, c; 259 a, b; *Césares* 336 a-c.

872. Juliano, *Epístola a los Atenienses* 270 c-d.

873. Rosen (2007) 200-203.

874. Sobre los rasgos fundamentales de la política restaurativa de Juliano, véase Bowersock (1978) 79-93.

875. Juliano, *Contra los galileos* 93 e ss.

876. Juliano, *Contra los galileos* 235 b ss.

877. Juliano, *Contra los galileos* 49 a ss.

878. Véase la comparación de Celso y Orígenes en Stroumsa (2011) 142 ss.

879. Brown (1986) 84 ss. Sobre la recepción hostil de la restauración de Juliano por las élites de Antioquía, véase Hahn (2004) 163-168.

880. Arce (1984) 93-176.

881. Piétri (1996) 402 ss.

882. Barceló (1981) 98-104.

883. Prudencio, *La apoteosis* 5, 449 ss.

884. Just (2003) 21-32.

885. Just (2003) 34-48.

886. Piétri (1996) 370.

887. De Vries (1975) 385-389.

888. Sobre la teología de Arrio y la disputa arriana, véase Piétri, Markschies (1996) 289-300; Just (2003) 20-67.

889. Adam (1992) 329.

890. Sobre las intrigas, la corrupción y las enconadas luchas de poder de los candidatos en las elecciones de obispos, véase Teja (1999) 78-81.

891. Maraval (2001) 166-213; Hübner (2005) 128-137.

892. Barceló (2013) 53-67.

893. Compárese este asunto con la disputa alrededor de las basílicas de Milán en Ambrosio, *Epístolas* 75 a, 29 ss.

894. Hübner (2005) 128-135.

895. Brown (1996) 128.

896. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 4, 23. Trad. de A. Velasco Delgado.

897. Tras el conflicto entre Pablo de Samósata y los obispos que lo depusieron, estos últimos pidieron al emperador Aureliano la confirmación de su sucesor en el obispado de Antioquía. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 7, 30, 19; cf. Piétri (1996) 69 s.

898. Faber (2010) 179-196.

899. Eusebio, *Demonstratio Evangelica* I, 8. (1994) 219-223.

900. Sobre la doctrina de Prisciliano, véase Vilella (1997) 507-516.

901. Lietzmann (1999) 1053-1059.

902. Vilella (1997) 516-530; Brown (2016) 211-216. Sobre la disidencia dentro de la Iglesia, véase Escribano (1990) 29-47.

903. Stroumsa (2011) 154-172.

904. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 6, 2, 6 ss.; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 8, 2, 17 s. Leppin (2003) 150.

905. Sobre la competitividad como norma de comportamiento aristocrático, véanse los numerosos ejemplos aducidos en la obra de Stein-Hölkeskamp (1989) 52, 59, 65, 95 ss., 119, 137, 200, 205, 231 s.

906. Los próceres no siempre conseguían impedir los intentos de afirmación monárquica. Cuando dicha circunstancia llegaba a producirse, como por ejemplo, al aflorar la tiranía, esto siempre sucedía en detrimento de la aristocracia local, que solía ser desplazada del centro de decisión. Participar en la dirección de la *polis* era, por tanto, un postulado que atañía a los que por su posición social y su independencia económica podían influir sobre los destinos de los demás. Hölkeskamp (1989) 94 ss.; Domínguez Monedero (1991) 137 ss. Sobre los elementos que constituyen el estilo de vida aristocrática, véase Stahl (2003) 53-75.

907. Meiggs, Lewis (1969) 2 s.

908. Sobre la aristocracia en época arcaica, véase Gschnitzer (1987) 87-96.

909. Fragmento recogido por Ateneo en su obra *El banquete de los eruditos* 15, 695 f-696 a.; véase *Poetae Melici Graeci,* ed. Page, nr. 909; Trad. de M. Alganza Roldán.

910. Heródoto 4, 152.

911. En su fundamental estudio sobre la tiranía arcaica *De Libero* (1996), subraya la vinculación marítima de los diferentes tiranos como una de las principales causas de la acumulación de poderío; así lo ilustran las biografías de Pisístrato de Atenas, Cípselo de Corinto, Periandro de Corinto o Polícrates de Samos, por citar solo los más conocidos ejemplos.

912. Según Tucídides 1, 13 el advenimiento de la tiranía está estrechamente ligado con el auge del poderío naval; Barceló (1990) 401-425.

913. Tucídides 1, 13; véase además Estrabón 8, 6, 20.

914. El extraordinario prestigio y la riqueza del clan Baquíada lo documenta el suntuoso pabellón que mantenía en Delfos, especie de escaparate del mundo griego.

915. Homero, *Odisea* 8, 159-164.

916. Alceo, *Fragmento* 361.

917. Finley 1986, 26 matiza con buenos argumentos: «La riqueza es siempre un concepto relativo; lo que importa es que los aristócratas arcaicos griegos y romanos controlaban bastantes recursos y mano de obra (elemento también de riqueza) como para adquirir armas y caballos para sí mismos, para ser capaces de importar metales y otros artículos de primera necesidad y a veces de proporcionar barcos, imprescindibles para construir templos de mármol y otras obras públicas».

918. Un buen ejemplo es la tensión que se genera entre la aristocracia siceliota, cuyos representantes Gelón de Siracusa, Terillo de Himera, Amílcar de Cartago, Terón de Akragas y Anaxilao de Region-Mesina se baten por la hegemonía de la isla en el campo de batalla de Himera (480 a. C.); Ameling (1993) 15 ss.

919. Barceló (1993) 115-120; Stahl (2003) 49-53.

920. Heródoto 6, 126 ss.; Trad. de C. Schrader.

921. Sobre el significado de la ética aristocrática y su traducción política y social, véase el instructivo estudio de Hornblower (2004).

922. Píndaro, *Pítica* 2, 1-9. Trad. de J. Ruiz de Larios.

923. Fuchs (1983) 28-32 con imagen 11.

924. Payne, Mackworth-Young (21950).

925. Hautumm (1987) 85-89; Alscher (1961) 23-26; Martini (1990) 61 con imagen 17.

926. Según la tradición semítica, Amílcar realizó un sacrificio durante la batalla de Hímera. Después de la derrota del ejército cartaginés se arrojó a las llamas y se suicidó, siguiendo así el ritual de Melkart, que recordaba la muerte sacrificial del dios y su resurrección.

927. Sobre Magón, véase Heródoto 1, 165, 1-167, 1; 8, 165; Justino 18, 7, 18 s., 1, 2. Sobre Hanón, el hijo de Magón, véase Heródoto 7, 153-167; Diodoro 11, 1, 4 s.; 20 ss.; 34, 3; 25, 1; 13, 59, 4 s.; 94, 5; 14, 67, 1; 37, 1, 3; Justino 4, 2, 6 s.; 19, 1, 1 s.

928. Ameling (1993) 23 ss.

929. Heródoto 7, 167, 2. Trad. de C. Schrader.

930. Tucídides 6, 6 s.; 30 ss.; Barceló (1994) 5 ss.

931. Sobre Aníbal Magón, véase Geus (1994) 66-70.

932. Sobre Himilcón, véase Geus (1994) 159-166.

933. Diodoro 13, 59, 4 s.

934. Polibio 1, 34, 6; 73, 75, 87; 7, 9, 1; Diodoro 11, 1, 5; 13, 44, 8; 14, 75, 2 ss.; 20, 17, 2.

935. Ameling (1993) 169 ss.; González Wagner (2006) 106, 110 ss.

936. Diodoro 20, 44.

937. Polibio 3, 27.

938. Huss (1979) 119-137.

939. Geus (1994) 116 ss.

940. Diodoro 25, 8.

941. Geus (1994) 133; sobre la política matrimonial de los Bárcidas, véase Hoyos (2003) 2.

942. González Wagner (2006) 104 s.

943. Hoyos (2003) 87; Lancel (1998) 259.

944. Lancel (1998) 72-75.

945. Ameling (1993) 99-119.

946. Pomponio Mela 1, 65 proporciona un importante testimonio al enumerar la contribución fenicia a la historia de los pueblos del Mediterráneo: la escritura, la navegación y el arte de la guerra.

947. Barceló (1994) 1-14; Waldherr (2000) 193-222.

948. Polibio 29, 27. Trad. de M. Balasch.

949. Bleicken (1975) 40-60.

950. Roldán Hervás (1995) 57 s.

951. Sobre la estructura social de la República romana, véase Alföldy (2011) 35-70.

952. Apiano, 1, 35, 100.

953. Gelzer (1962) 17-135.

954. ILS 6 (Dessau).

955. Quinto Cicerón, *Breve manual de campaña electoral* 6 ss.; 27 ss.

956. Quinto Cicerón, *Breve manual de campaña electoral* 50 ss.

957. Adcock (1967) 40-56.

958. Bleicken (1975) 120-138.

959. Hölkeskamp (2000) 11-36.

960. Polibio 4, 15.

961. Plutarco, *Pirro* 18 f. Trad. de J. M. Guzmán Hermida y Ó. Martínez García.

962. Plutarco, *Pirro* 19.

963. Heródoto 7, 141, 3-4; Hernández de la Fuente (2008) 169.

964. Sobre la fundación de la Liga Helena para oponerse a la invasión persa, véase Heródoto 7, 145; Meister (1997) 92-99.

965. Sobre el panorama general de las Guerras Médicas, véase Gómez Espelosín (1998) 150-164.

966. Acerca del edicto de Troizen, véase Meister (1997) 99-111.

967. Heródoto 7, 143 ss.; 9, 65; Tucídides 1, 23; Meister (1997) 41-43. Sobre la participación espartana al lado de Atenas y demás aliados en la Segunda Guerra Médica, véase Fornis (2003) 85-97; Welwei (2004) 132-165.

968. Bengtson (1983) 49-66.

969. Zinserling (1960) 87 ss.; Metzler (1971) 182.

970. Metzler (1971) 366; Fittschen (1988) 15 s.

971. Una moneda de bronce que representa a Temístocles de manera menos moderada es muy instructiva para nosotros: muestra al libertador de Grecia en la pose del

victorioso, que, desnudo y con un trofeo en la mano izquierda, mantiene a un prisionero (¿persa?) en el suelo. Richter (1984) 212, tabla 174.

972. Fittschen (1988) tabla 9,2-12,1; Drerupp (1988) 286-293; Sichtermann (1988) 302-336.

973. Datación de Metzler (1971) 196, según la cual el retrato se realizó entre la batalla de Salamina (479 a. C.) y el destierro de Temístocles (471 a. C.).

974. Según Fittschen (1988) 18, este herma es el primer ejemplo tridimensional del intento de representar a una persona concreta de una manera que se distingue claramente de la norma ideal.

975. Metzler (1971) 366.

976. Metzler (1971) 206.

977. Bengtson (1983) 67-72.

978. Barceló (2017) 11-14.

979. Barceló (2017) 41-54.

980. Barceló (2017) 55-85.

981. Barceló (2017) 86-118.

982. Barceló (2017) 128-136.

983. Véase capítulo II 7.4.

984. Polibio 9, 22.

985. Barceló (2017) 155-157.

986. Véase capítulo V 3.2.

987. Barceló (2019) 198-203.

988. Barceló (2017) 262-265.

989. Sobre la recepción de Aníbal, véase Barceló (2017) 265-269.

990. Para consultar los elementos fundamentales de la biografía política de Catón, véase Fehrle (1983).

991. Salustio, *La conjuración de Catilina* 52.

992. Stein-Hölkeskamp (2000) 292 s.

993. Mommsen llama consecuentemente Sancho Panza a Favonio, el epígono de Catón.

994. El rechazo de Catón a aceptar una alianza con Pompeyo hay que entenderlo en este contexto. No obstante, Pompeyo se esforzó por casarse con una dama de la familia de Catón.

995. Plutarco, *Catón* 31, 5.

996. Meier (1982) 418 ss.

997. Sobre el posicionamiento político de Catón, véase Fehrle (1983) 83 ss.; Stein-Hölkeskamp (2000) 295-304.

CAPÍTULO V

GUERRA Y VIOLENCIA

El siguiente capítulo se propone tratar de forma selectiva las explosiones de violencia, así como el estallido y el carácter de los conflictos bélicos, que surgen tanto en el interior como en la periferia de las sociedades antiguas. Contemplaremos la génesis y extensión de una serie de enfrentamientos militares como un método usual de gestionar metas políticas a través de medios coercitivos. De forma paralela, se analizará la función de la economía y las finanzas como motor cíclico y objeto de múltiples confrontaciones armadas. Nuestro cometido principal es documentar las implicaciones políticas de la violencia ejercida por individuos, grupos o comunidades, así como calcular y valorar la relevancia histórica, que se puede atribuir a determinados conflictos armados en las sociedades antiguas. Mediante el estudio de los enfrentamientos militares que se generan en torno a las legendarias batallas de Salamina, Gaugamela, Accio y Adrianópolis, se evaluará su incidencia histórica en relación con las transformaciones derivadas de su desenlace y, al mismo tiempo, se dilucidará el impacto político que se produce en su respectivo entorno.

Dedicaremos unos epígrafes a examinar las expectativas y la responsabilidad de las partes involucradas en algunos de los conflictos bélicos más trascendentales para el destino del mundo antiguo (Guerra del Peloponeso, Primera y Segunda Guerra Púnica), con el fin de escrutar sus motivos y consecuencias. También se pretende vislumbrar la conexión interna vigente entre el quehacer político y la violencia ciudadana mediante los sangrientos episodios que sacudieron a la República romana en el último si-

glo de su existencia. A través de la reflexión sobre la actuación de los Gracos, Mario y Sila, se detallará la conexión entre ambiciones personales y objetivos políticos y, además, se cuestionará hasta qué punto la politización del ejército y la militarización de la política fueron responsables de la agonía de una de las formas de gobierno más exitosas de la Antigüedad.

En otro apartado se tendrá en cuenta el peso específico de la economía como factor que posibilita o motiva acciones bélicas (financiación de la Segunda Guerra Púnica), poniendo especial énfasis en la reorientación de la propia política económica, con el fin de compensar los descalabros sufridos por las guerras (milagro económico norteafricano), o en el saneamiento de las finanzas públicas a través de calculadas campañas militares (conquista de Jerusalén por Tito). También se tratará acerca de la ambición de ciertos individuos ávidos de poder, como ilustra el caso de César, que, mediante los botines que le proporcionó la conquista de las Galias, obtendrá los instrumentos necesarios para afrontar los riegos de la guerra civil más cruenta de la historia de Roma.

Finalmente, se estudiarán los motivos de los conflictos violentos generados en las grandes ciudades de la Antigüedad tardía (Antioquía, Roma, Alejandría, Tesalónica, Constantinopla), que tienen su origen en un listado de crisis sociales, religiosas y económicas sin resolver. Nos preguntaremos por qué estallan estas revueltas y cómo son manejadas por las partes implicadas. Ante todo, se pretende indagar de qué manera reacciona el poder estatal y qué efectos causan estas convulsiones urbanas en el equilibrio político interno del Imperio tardoantiguo.

1. Excesos y violencia

> *La humanidad […] generalmente recuerda más los maltratos que experimenta que las caricias. ¿Qué pasa con los besos? Pero las heridas dejan cicatrices.*

En las sociedades antiguas, la violencia —aplicada como instrumento político o como medio coercitivo por parte de individuos o comunidades— no estaba considerada una *ultima ratio*, sino que a menudo aparecía como un efecto secundario inevitable y habitual de la vida política. Erupciones de violencia surgían dentro y fuera de las comunidades con relativa frecuencia, y en ocasiones adquirían proporciones aterradoras, que abarcaban desde episodios rebosantes de crueldad individual hasta masacres terroristas protagonizadas por determinados grupos de presión. Sus prácticas se justificaban por muy diversos motivos, tales como defender una posición impugnada, propinar un escarmiento ejemplar a terceros o mantener a los súbditos en dependencia, concienciándolos sobre la inutilidad de oponer resistencia. A veces, se desataban olas de violencia simplemente para satisfacer los sentimientos reprimidos de venganza de aquellos que las iniciaban.

En muchos casos, se orquestaron de forma deliberada acciones opresivas por parte de potentados sin escrúpulos, que eran capaces de imponer su voluntad a otros, debido a su posición de poder. También podía darse el caso que determinados colectivos, frustrados por la amenazante pérdida de su supremacía o de sus privilegios, trataran de mantener su posición mediante medidas drásticas, en la creencia de que su ejecución atenuaría su decadencia o incluso actuaría como factor unificador. Si pasamos revista a los mecanismos utilizados en esta esfera del terror, constatamos ante todo matanzas, mutilaciones y humillaciones de los adversarios. Habitualmente, la aniquilación y la esclavitud constituían la fase final del uso indiscriminado de la fuerza. Raras veces se otorgaba protección y misericordia a los enemigos derrotados, y cuando esto ocurría, era sobre todo por razones utilitaristas, como, por ejemplo, explotar la mano de obra de los vencidos o aprovechar la capacidad reproductiva de las prisioneras.

Aunque ocasionalmente se alzan algunas voces alertando acerca de la necesidad de tratar con benevolencia a los vencidos, a fin de lograr un futuro sostenible, estas ideas supusieron una excepción. Era extremadamente raro que enemigos declarados se reconciliaran y resolvieran sus diferencias a través de negociaciones o acuerdos pactados. Irreductibilidad, deseos de venganza, codicia y extremo temor por la propia seguridad, anclados en la tradición y en los clanes familiares, eran las normas de actuación que solían prevalecer. El objetivo era siempre subyugar, capturar o aniquilar a los oponentes. Los siguientes textos ilustran algunas facetas del fenómeno de la violencia en la Antigüedad, mostrando hasta qué punto el destino de ciertos grupos poblacionales podía llegar a convertirse en un juguete en manos de los intereses egoístas de otros.

En el canto XXII de la *Odisea* aparece una amplia y épica descripción del enfrentamiento entre Ulises —el *basileus* que regresa a casa— y los pretendientes de Penélope. El conflicto deriva en una orgía de sangre de proporciones dramáticas, conformando uno de los capítulos más crueles del mundo homérico, de por sí ya bastante rico en escenificaciones de brutalidad. El texto sirve para ilustrar el ejercicio de la violencia aristocrática, resultante del espíritu de competición y de las ambiciones de poder, riqueza y honor de los involucrados. Llama la atención que mientras los pretendientes son sucesivamente asesinados, los esclavos de la casa de Ulises que habían cooperado con ellos tuvieron que sufrir una dolorosa tortura antes de ser ejecutados. Parece que la forma en la que las víctimas morían dependía de su condición social. ¿Por qué se llegó a estos extremos? La larga ausencia de Ulises de Ítaca —quien permaneció lejos de su hogar más tiempo de lo esperado, al participar en el asedio a Troya— animó a varios nobles a persuadir a su esposa Penélope para que se casara con uno de ellos. La noble dama, esperando el regreso de su marido, vacilaba en su decisión y usaba todo tipo de artificios para

frustrar el plan de sus pretendientes, mientras que éstos se asentaban en su propia casa y despilfarraban las pertenencias del *basileus* ausente.

La situación cambió de forma repentina al regresar Ulises a su patria y entrar en escena haciendo uso de la fuerza y de las armas. Se vengó de los que habían invadido su hogar y de sus colaboradores, ejecutándolos a todos, actualizando así el dominio sobre su *oikos*. El vengador mostró a los habitantes de Ítaca de forma inequívoca quién era el amo en su propia casa. Nadie hizo nada ni a favor ni en contra de las víctimas de Ulises. Con su forma de preceder, escribió un nuevo y sangriento capítulo en la historia de la isla, y sus habitantes observaron cómo su señor recuperaba de forma implacable su posición dominante. El pueblo llano dependía demasiado de los nobles como para poder reaccionar de forma independiente ante tales situaciones. En esta impotencia de la comunidad, que observa de manera pasiva la violencia desatada, podemos advertir ya la necesidad de una reforma del sistema. Gestionar la política no era todavía un asunto que concerniera a todos, sino tan solo a aquellos que, debido a su supremacía económica y social, podían imponerse a otros mediante el uso de la fuerza si era necesario.

Durante el verano del año 427 a. C., en plena Guerra del Peloponeso, la ciudad de Mitilene pretendió rescindir el tratado de cooperación concluido con Atenas, amenazando con su defección el indiscutible dominio ateniense en el Egeo. Ante semejante alteración de su autoridad en la Liga Ático-Délica, la reacción de la potencia hegemónica fue dura e implacable: para cortar de raíz las posibles aspiraciones de segregación de otros aliados, la asamblea ateniense decidió llevar a cabo una expedición punitiva contra la ciudad rebelde y someterla a un castigo ejemplar. Poco después de haber tomado una decisión tan drástica, se generó un proceso de reflexión dentro de la ciudadanía ateniense acerca del carácter desproporcionado de los castigos impuestos:

Movidos por la ira, decidieron (los atenienses) dar muerte no sólo a los presentes, sino también a todos los varones mitilineos mayores de edad, y reducir a la esclavitud a niños y mujeres: les reprochaban, en general, su sublevación, que la iniciaron sin estar sometidos al imperio como los otros [...]. Pero al día siguiente les sobrevino un cierto arrepentimiento, unido a la reflexión de que la resolución tomada, de aniquilar a una ciudad entera en lugar de a los culpables era cruel y monstruosa[998].

Como se deduce del texto citado, la asamblea popular ateniense había decidido ejecutar a gran parte de la población de Mitilene y esclavizar al resto de sus habitantes. Esta determinación adoptada en Atenas le fue comunicada al estratego Paques, que esperaba órdenes en Lesbos. La asamblea ateniense se reunió al día siguiente y, tras un acalorado debate, modificó con una exigua mayoría la indiscriminada orden de ejecución decidida el día anterior. Para notificar este cambio de opinión, se acordó enviar otro barco a Lesbos, que llegó justo a tiempo para evitar que se produjera la masacre. No obstante, se procedió a castigar a los aproximadamente mil prisioneros que habían sido los responsables del levantamiento, que fueron entregados al estratego Paques y ejecutados a instancias de Cleón. Sus cadáveres quedaron expuestos en las murallas de Mitilene.

En el mismo año en el que tuvieron lugar los violentos acontecimientos en Mitilene, la ciudad de Platea, aliada de Atenas, fue arrasada y destruida por los peloponesios como castigo por haberse mantenido fiel a Atenas durante la guerra. Tucídides registra las medidas punitivas que los vencedores impusieron a la ciudad:

Dieron (los aliados de Esparta) muerte a no menos de doscientos plateos y a veinticinco atenienses que se habían quedado en la ciudad asediada; a las mujeres las redujeron a la esclavitud. En cuanto a la ciudad, (los tebanos), durante un año aproximadamente, la dieron para que habitaran en ella a unos megareos exiliados a consecuencia de luchas civiles y a los pilateos supervivientes que pensaban como ellos; pero después la demolieron completamente[999].

En el llamado *Diálogo de los melios,* Tucídides informa en detalle sobre una expedición ateniense contra la isla de Melos en el año 416 a. C. Aunque los melios no participaron en la Guerra

del Peloponeso —es decir, ni colaboraron con Esparta ni con Atenas— fueron objeto de una expedición militar que vulneraba todas las normas éticas vigentes. Atenas los derrotó tras un cruento asedio, haciendo caso omiso de la neutralidad de la isla en el conflicto bélico. La población de Melos tuvo que soportar un trato infame, cuya brutalidad fue casi insuperable. Los discursos pronunciados en la asamblea popular ateniense —transmitidos por Tucídides— nos muestran de qué manera argumentaron los defensores de una inmisericorde política de poder: haciendo alusión al derecho del más fuerte, lo que en principio justificaba toda acción violenta contra los más débiles. Ya en la Antigüedad, el proceder de Atenas frente a los melios fue considerado un ejemplo de la crueldad de la guerra y de la inmoralidad de una política de poder llevada al extremo:

> Pero después, cuando, a causa de estos hechos, llegó de Atenas un nuevo cuerpo expedicionario [...] los melios ya se vieron asediados con todo rigor; entonces, al aparecer por añadidura la traición entre ellos, se rindieron a los atenienses, entregándose a su discreción. Los atenienses mataron a todos los melios adultos que apresaron y redujeron a la esclavitud a niños y mujeres. Y ellos mismos, con el posterior envío de quinientos colonos, poblaron el lugar[1000].

En la fase final de la Guerra del Peloponeso, un ejército invasor ateniense fue enviado a Siracusa a instancias de Alcibíades para conquistar la ciudad. Pero la expedición terminó con una devastadora derrota. Las tropas atenienses, desmoralizadas, luchaban por una causa perdida lejos de su hogar (413 a. C.). Sobre el duro tratamiento de los prisioneros de guerra atenienses por parte de los siracusanos disponemos de la siguiente información:

> A todos los atenienses y aliados que habían capturado les hicieron bajar a las canteras, por considerar que era el lugar más seguro para su custodia; pero a Nicias y Demóstenes los ejecutaron [...]. En cuanto a los prisioneros de las canteras, los siracusanos los trataron duramente en los primeros tiempos [...]. El total de los que fueron hechos prisioneros es difícil establecerlo con exactitud; la cifra, sin embargo, no bajó de los siete mil [...], y de los muchos hombres que habían partido, muy pocos regresaron a su hogar[1001].

Llama la atención que pese al gran número de relatos sobre la brutalidad y el uso indiscriminado de la violencia que nos han

llegado desde la Antigüedad, los autores que los transmiten apenas nos proporcionan ejemplos de indulgencia. También es significativo que el mundo de los dioses quedara al margen de estas atrocidades. Casi nunca son invocados como factores atenuantes, capaces de evitar la transgresión de las más elementales reglas éticas, lo que nos lleva a plantearnos la cuestión de si los dioses eran insensibles al sufrimiento de los mortales. O más bien, si todas estas atrocidades eran vistas como algo exclusivo de la esfera humana, quedando así fuera de las competencias divinas. Los testimonios disponibles parecen apuntar hacia la segunda posibilidad. Dentro de la tradición literaria antigua, los relatos relativos al dolor provocado por las guerras son los ejemplos donde se pueden percibir con mayor claridad los abismos de la existencia humana y la insensatez de las correspondientes acciones políticas que están detrás de ello. Las descripciones más apocalípticas sobre el ejercicio de la crueldad aparecen ligadas a determinados enfrentamientos bélicos, que resaltan por su profunda carga de odio y irreductibilidad. Las notas que transmite Polibio sobre la terrible campaña militar en torno a la revuelta de los mercenarios contra Cartago (239 a. C.) nos proporciona una serie de detalles macabros acerca de la violencia desatada por los implicados en la contienda:

> Luego los hombres de Espendio cogieron a Gescón y a los suyos, unos setecientos en total, los alejaron un poco del campamento y empezaron por amputarles las manos, comenzando por Gescón [...]. Tras amputarles las manos, les seccionaron la nariz y las orejas a aquellos desgraciados, los castraron, les quebraron las piernas y los arrojaron, vivos aún, a una fosa [...]. Para el futuro decretaron y se recomendaron entre sí castigar con la muerte a todo cartaginés que cayera en sus manos, y amputar las manos y remitir así a Cartago al aliado de los cartagineses que capturasen[1002].

El texto citado hace referencia a la forma de proceder de los sediciosos, pero la respuesta de los cartagineses a tales actos atroces no fue menos drástica y terrible. Ambos bandos, tanto los mercenarios como los cartagineses, se enfrentaron en una implacable lucha que destaca por su falta de piedad. No es de extrañar

que Polibio, el cronista de estos sangrientos episodios, utilizara su relato para reflexionar sobre el lado más oscuro de la existencia humana, condenando su brutalidad, su implacabilidad y sus inaceptables comportamientos, dibujando uno de los retratos más impactantes sobre las flaquezas de la condición humana que nos ha llegado desde la Antigüedad[1003].

Los aproximadamente ocho años que duró la conquista de la Galia por César (58-51 a. C.) aparecen repletos de acciones militares, castigos ejemplares, saqueos y extorsiones por parte de los invasores, que exigieron un alto tributo de sangre a la población sometida. Según su propia autoevaluación, César no actuó de manera particularmente despiadada para alcanzar sus metas, resaltando su proverbial *clementia* a la hora de tratar a sus oponentes derrotados. Sin embargo, esta supuesta clemencia no fue obstáculo para que se sacrificaran numerosas vidas humanas ante el altar de su insaciable ambición. No obstante, como la mayoría de víctimas eran bárbaros, que apenas contaban, el escandaloso número de muertos ayudó a forjar el prestigio del conquistador, al que se le otorgaron múltiples honores en Roma por sus victorias. La opinión pública romana adopta un enfoque tecnocrático a la hora de evaluar los efectos de la violencia y de la destrucción provocados por sus tropas. Su distancia frente al dolor ajeno, visible al enumerar a los enemigos caídos, aparece además impregnada de un indisimulado orgullo por la tremenda efectividad del propio aparato militar. Las indiscriminadas muertes como consecuencia de la expansión territorial de Roma, son consignadas un tributo natural a la superioridad romana, y en el mejor de los casos son registradas como daños colaterales, inevitables para lograr los objetivos deseados. Pocas veces se mezclan rastros de compasión en los relatos. Durante el transcurso de las campañas de César en Galia, varios cientos de miles de personas fueron ejecutadas, heridas, mutiladas o sometidas a la esclavitud. Más allá de la miseria causada por la propia guerra, aparte de los numero-

sos muertos como resultado de los fieros combates y de las habituales masacres y hambrunas, también se produjeron excesos de violencia dictaminados por la fría lógica de asegurar el poder. Uno de los ejemplos más infames aconteció en el último año de la campaña gala. Hircio nos relata en el octavo libro de su crónica sobre las guerras galas las consecuencias del asedio y la conquista de Uxeloduno, una ciudad de la tribu cadurca:

> Pensó (César) infligir con éstos (los habitantes de la ciudad de Uxeloduno) un castigo ejemplar que contuviese a los demás. Y así mandó cortar las manos a todos cuantos habían tomado las armas, concediéndoles la vida para que fuese más notorio el castigo a los malvados[1004].

Con la conclusión de las guerras civiles y el establecimiento del Principado (el número de víctimas resultante de los múltiples enfrentamientos militares, tales como Farsalia, Munda, Filipos o Accio fue escandaloso), se atenuaron las luchas internas por el poder, circunstancia que siempre había exigido un alto precio de sangre. No obstante, la sensible disminución de los enfrentamientos domésticos no significó que se impusiera la paz de forma permanente en todos los rincones de la esfera del dominio de Roma. Aparte de los endémicos conflictos militares por el trono imperial, el potencial de agresión del Imperio se desviará poco a poco hacia su periferia, como muestra de forma ejemplar la conquista de la Dacia por Trajano (101-107). Este traslado de los escenarios bélicos hacia los confines del Imperio lo sufrieron también los judíos, víctimas de una brutal expedición militar en la que se mezclaron la codicia por el botín con una barbarie sin precedentes. Con la destrucción del templo en Jerusalén (70), los romanos alcanzaron altísimas cotas de crueldad[1005], que se podían comparar con las perfidias del pasado, como las destrucciones de Corinto (146 a. C.), Cartago (146 a. C.) o Numancia (133 a. C.)[1006].

Este trasvase de actos de suma violencia hacia las fronteras del Imperio convertirá a los pueblos limítrofes en los potenciales objetos de la agresión de la política imperial. A partir de las expedi-

ciones contra los marcomanos (170-175), la maquinaria bélica romana de Marco Aurelio pondrá su punto de mira en numerosas tribus foráneas. En sus informes sobre las expediciones de los ejércitos romanos, los autores de la era imperial, desde Tácito hasta Amiano Marcelino, dan cuenta de numerosos actos de violencia cometidos más allá de las fronteras del Imperio. Al final de este breve listado, examinaremos un conflicto, a modo de ejemplo, que explica la dinámica de la política exterior en tiempos del emperador Constancio II, considerado generalmente un gobernante conciliador. En el año 359 el propio regente dirigió varias operaciones militares en la región danubiana contra ciertas tribus bárbaras que pretendían asentarse cerca de la frontera del Imperio. El cronista de estos eventos utiliza el término *utilitas publica* (que podríamos traducir como 'razón de Estado') para justificar las desproporcionadas medidas represivas adoptadas. Constancio II llevó a cabo una purga despiadada, que derivó en una terrible masacre, como admite el historiador Amiano, coetáneo a los hechos:

> Los sármatas limigantes [...], después de abandonar gradualmente los territorios que en beneficio general se les habían asignado el año anterior [...] habían ocupado regiones limítrofes y vagaban libremente según su innata costumbre, dispuestos a provocar todo tipo de desórdenes si no se les expulsaba. Pensando que de postergar su intervención esta situación empeoraría de día en día, el emperador reunió de todas partes un buen número de soldados especialmente dispuestos a la lucha e inició la campaña [...]. Después de distribuir al ejército acampado en tiendas a lo largo de las márgenes del Danubio, (el emperador) vigilaba a los bárbaros, que, antes de su llegada y bajo una apariencia amistosa, proyectaban invadir furtivamente las Panonias [...]. En consecuencia, envió (Constancio II) con urgencia a los limigantes dos tribunos con sendos intérpretes, que tratarían de averiguar mediante discretas indagaciones por qué razón habían abandonado sus hogares y, después de haber llegado a tratados de paz a petición suya, merodeaban de esa manera a sus anchas, amenazando las fronteras contra lo establecido. [...] Como consecuencia, después de construir una empalizada cerca de Aciminco y de levantar un terraplén a modo de tribuna, se ordenó que [...] naves de legionarios armados a la ligera patrullasen la zona del río próxima a la orilla, de modo que, si veían alborotarse a los bárbaros, atacaran de improviso la retaguardia del enemigo, cuya atención estaría concentrada en otra dirección[1007].

Las medidas adoptadas por las legiones romanas contra sus desprevenidos vecinos fronterizos, plenas de deslealtad y brutalidad, se cobraron un gran número de víctimas entre los limigantes indefensos. Aunque Constancio II es caracterizado por Amiano como un gobernante generalmente poco dado a emplear la fuerza, no dudó en aprovechar lo que consideró una situación militar favorable. Aniquiló a la tribu de los limigantes[1008], eliminando así un peligro potencial en una zona fronteriza neurálgica para los intereses del Imperio. Amiano asume este brutal comportamiento del emperador contra una etnia foránea, engañada y desprevenida, sin ninguna crítica. Una vez más, el éxito parece haber justificado los medios empleados:

> Los rebeldes, en efecto, se veían acosados después de que unos fueran pasados a cuchillo y otros se hubiesen dispersado por el miedo, una parte de los cuales, reclamando injustamente con vanos ruegos una esperanza de salvarse, fue abatida entre reiterados golpes; y después de su completo exterminio, una vez que nuestras trompetas tocaron a retirada, se veían también, aunque escasos, cadáveres de los nuestros[1009].

2. Confrontaciones militares trascendentales

Con motivo de explicar evoluciones históricas relevantes que marcan el carácter de una época, solemos recurrir a determinados eventos políticos, económicos, culturales, tecnológicos o religiosos como factores que influyen en el devenir de la humanidad. La invención de la imprenta, el descubrimiento de América, la reforma luterana, las primeras máquinas de vapor, la Constitución americana, la motorización, la promulgación del Código Napoléonico, la tecnología digital, la introducción del euro y otros muchos casos comparables no solo desencadenaron impulsos esenciales que transformaron la vida cotidiana, sino que también han acelerado y reestructurado repetidamente el curso de la historia. Los períodos previos y posteriores a estos eventos se ven fuertemente condicionados por el enorme impacto que cau-

saron dichas innovaciones. Las guerras —esta plaga y enfermedad incurable de la humanidad— también han contribuido a escribir varios capítulos de la historia mediante la sangre de sus víctimas y a dividirla en períodos impregnados por las consecuencias que supusieron las victorias o derrotas de los implicados. Es una realidad que la Antigüedad nos muestra de manera particularmente evidente.

A continuación analizaremos algunos de los conflictos bélicos más notorios de la Antigüedad. Si se han elegido los enfrentamientos librados en los campos de batalla de Salamina, Gaugamela, Accio y Adrianópolis, no es por su relevancia militar, estratégica o táctica, o por su singularidad, sino porque estas confrontaciones bélicas son —por encima de todo— de una importancia clave para entender los procesos históricos que les suceden. Dichas batallas resultan determinantes para comprender el escenario político posterior y, por ello, configuran una suerte de código interpretativo para clasificar toda una época. El lazo común que vincula a estos cuatro encuentros militares es la considerable influencia política que ejercieron tras su desenlace. Establecieron profundas rupturas respecto a los parámetros mentales vigentes y desempeñaron un papel central en momentos especialmente dramáticos de la historia. Su resultado marca, al mismo tiempo, el comienzo o el final —dependiendo de la perspectiva— de una época. Por esta razón, no se pretende en primer lugar dilucidar el aspecto militar de los combates, sino que su análisis sirve como ejemplo y referencia para entender los acontecimientos que, tras dichas batallas, transformarán el curso de la historia. Lo más importante para entender su significado no es el número de combatientes, las innovaciones tácticas aplicadas o los escenarios bélicos donde se desarrollaron, sino el enorme impacto que produjeron.

Salamina

Mira, cuando tomado sea todo cuanto encierran la tierra de Cécrope y el valle del Citerón augusto, Zeus, el de penetrante mirada, concederá a Tritogenia un muro de madera, único pero inexpugnable baluarte, que la salvación supondrá para ti y para tus hijos. Ahora bien, tú —eso sobre todo— no aguardes indolente a la caballería y al ingente ejército de tierra que del vecino continente llega; al contrario, retírate; vuelve la espalda. Un día, tenlo por seguro, ya les harás frente. ¡Ay, divina Salamina! ¡Que tú aniquilarás a los frutos de las mujeres, bien sea cuando se esparce Deméter o cuando se reúne!

Heródoto 1, 141, 3 s.

La batalla naval de Salamina constituye el sinónimo más emblemático de la victoria de las *poleis* griegas contra las pretensiones de poder del Imperio persa, que, tras el éxito cosechado, lograron preservar su independencia[1010]. Este conflicto armado es también un vivo testimonio del enorme potencial de una serie de comunidades autónomas, particularmente Esparta y Atenas, ciudades que fueron entonces capaces de desarrollar en momentos de crisis sus enormes capacidades, resistiendo el proceso de expansión aparentemente imparable de una potencia universal. La *polis* ateniense resultó ser el actor más determinante en el bando de los aliados griegos que se opusieron a la invasión persa en la bahía de Salamina. Atenas se había convertido en una respetable potencia marítima justo a tiempo, gracias a la previsora política de Temístocles, que había sido el artífice de la construcción de una poderosa flota[1011].

La reacción de los atenienses ante la amenazante invasión persa difícilmente podía superarse en cuanto a dramatismo y espectacularidad. Debido a la importancia que la *polis* tenía para los griegos —como sede de sus dioses, lugar de enterramiento de sus antepasados y núcleo de su propia identidad—, sorprende su decisión sin precedentes de abandonar sus hogares, como parte de la estrategia militar, dejando la ciudad indefensa a la destrucción masiva del enemigo. Los ciudadanos de Atenas evacuaron su ciudad y se dirigieron a la isla de Salamina para escapar de la invasión persa y, al mismo tiempo, organizar la resistencia desde ese punto estratégico. Afrontar una decisión de ese calado reque-

ría una notable fuerza de espíritu, de sacrificio y de osadía, así como el convencimiento de poder imponerse a los enemigos. A diferencia de los foceos, que en otro tiempo habían reaccionado ante la superioridad persa huyendo hacia Occidente, los atenienses, y con ellos numerosos griegos, decidieron jugárselo todo a una carta y hacer frente al enemigo[1012]. Tal movilización de toda la población hubiera sido impensable sin la previa democratización de la *polis* ateniense, que había acaparado todos los recursos disponibles para afrontar este enorme desafío. Las directivas de Temístocles, el ateniense con mayor visión política de su tiempo, fueron determinantes para llevar a cabo el plan de guerra previsto. El oráculo de Delfos también hizo su trabajo aportando su apoyo: Temístocles utilizó la referencia oracular a un muro de madera como un indicio divino para el despliegue de la flota en la bahía de Salamina, que era lo que pretendía el estratega. El hecho de que el texto del oráculo describiera la isla como divina aumentó aún más la confianza en la victoria.

La flota persa era numéricamente superior a la de sus oponentes. Estaba compuesta principalmente por embarcaciones jonias, fenicias y chipriotas. El plan de Temístocles consistía en no enfrentarse a la armada enemiga en alta mar, sino conducirla hacia las aguas costeras, alrededor de la bahía de Salamina, poco aptas para maniobrar libremente y donde los persas no podrían aprovechar el mayor tamaño de sus barcos y la superioridad náutica de su armada[1013]. Temístocles había concentrado previamente las fuerzas navales de Atenas, Mégara, Corintio y Egina en esta bahía y las había preparado para el choque. Fue precisamente en este punto geográfico en el que esperaba conseguir un resultado favorable gracias a los barcos más pequeños, pero por eso más flexibles y capaces de maniobrar de forma más rápida, de la coalición griega. El rey persa Jerjes aceptó la batalla con buena predisposición y plena confianza en la victoria, ya que había llegado el otoño (480 a. C.) y necesitaba conducir a su ejército a través

del istmo de Corinto hacia el interior del Peloponeso para doblegar a Esparta. Según sus cálculos, este plan solo podría ser ejecutado con éxito si era capaz de eliminar la flota griega, ya que, sin el apoyo logístico de las fuerzas marítimas de la coalición griega, los peloponesios se encontrarían a su merced, sin salvación posible. Jerjes había planeado completar la conquista de Grecia con la conquista de Esparta a finales de año.

Aunque es difícil dilucidar con exactitud el transcurso de la batalla de Salamina, podemos consignar con relativa certeza los siguientes datos: la armada persa partió de Falerón el 27 de septiembre del año 480 a. C., ocupó la isla de Psitalea y bloqueó el acceso oriental y meridional de la bahía de Salamina. A continuación, puso rumbo hacia el oeste a lo largo de la costa meridional del Ática para encontrarse con la flota griega, que se había posicionado en formación de batalla en la costa septentrional de la isla de Salamina, entre el islote de Georgios y el cabo de Cinosura. Al mismo tiempo, el ejército persa, que se había retirado de Atenas e iniciado la marcha hacia el oeste, se posicionó a lo largo de la costa sur del Ática, frente a Salamina. A la mañana siguiente comenzó la batalla, que el rey persa Jerjes podía observar desde una colina cercana, rodeado de su corte y seguro del triunfo.

Los barcos atenienses, que se encontraban en el flanco izquierdo de la formación —cerca de la isla de Georgios—, iniciaron el combate presionando a los barcos fenicios situados en el borde derecho de la flota persa. Como la estrechez del espacio acuático impedía la maniobrabilidad de los fenicios, pronto se libró una lucha salvaje. En vista de la limitación espacial de las aguas circundantes, la inmensa presión de los atenienses obligó a las naves fenicias a retirarse y a desplazarse hasta el centro de su línea de batalla, perturbando así gravemente el orden de la flota persa en su conjunto. La estrategia de la armada de Jerjes se fue desequilibrando cada vez más, en la medida en que los barcos griegos, más pequeños y ágiles, atacaban desde todos los lados a los bu-

ques persas, que apenas podían maniobrar libremente en un espacio que se iba reduciendo progresivamente. Enfrentándose a los barcos persas en luchas individuales, los griegos fueron poco a poco aislando a las naves enemigas, rompiendo así su formación. Tras ello embistieron y abordaron a las embarcaciones situadas en la periferia de la flota persa, que entretanto había caído en un completo desorden. Tras una enconada pugna, los avances de la marina griega fueron imparables. Al final de la tarde del 28 de septiembre, la confederación helena consiguió imponerse por completo a la flota persa. Los griegos perdieron alrededor de 40 naves, mientras que sus adversarios quedaron enormemente debilitados al perder alrededor de 200 embarcaciones.

La batalla naval de Salamina resultó ser un acontecimiento clave para ambos bandos y, al mismo tiempo, supuso el punto de inflexión de la Segunda Guerra Médica. Con este golpe, la fuerza expedicionaria persa había perdido su indispensable apoyo logístico, por lo que se vio obligada a retirarse hacia sus bases continentales de aprovisionamiento. Ante esta circunstancia, Jerjes tuvo que renunciar a su objetivo de conquistar Grecia, lo que modificó sensiblemente todo el panorama político del Egeo. A partir de este momento, el ejército invasor tuvo que defenderse de un enemigo fortalecido. La coalición antipersa ganó un tiempo valioso, que utilizó para diseñar su contraataque y, al mismo tiempo, recuperar la iniciativa en una guerra que parecía casi perdida, tras la conquista del Ática por el ejército persa. El éxito de Salamina otorgó a los helenos una buena dosis de confianza en sí mismos y en la victoria final. Cuando en la primavera siguiente los hoplitas griegos vencieron en la llanura de Platea (479 a. C.), bajo el liderazgo de Esparta, al ejército persa, mandado por Mardonio, la amenaza que pesaba sobre Grecia quedó definitivamente abortada. Acto seguido, los griegos tomaron la iniciativa y, con la victoria naval de Mícale (otoño de 479 a. C.), aniquilaron los restos del poder marítimo persa en el Egeo, que a

partir de entonces se convertirá en un mar griego. Los persas tuvieron que admitir el fracaso y retirarse a Asia sin haber logrado cumplir sus ambiciosos planes de conquista (otoño del año 479 a. C.).

La memorable victoria griega sobre el Imperio aqueménida fue posible gracias a la cooperación de las dos *poleis* más poderosas de su época. Sus aportaciones terrestres y marinas, y la combinación de sus estrategias dispares fueron la clave del éxito. Las acciones bélicas de Esparta se basaban en su ejército hoplítico, altamente capacitado y guiado por expertos comandantes, que se caracterizaba por una disciplina férrea y por su inigualable combatividad. Por su parte, Atenas contribuyó con una agilidad mental y una capacidad de improvisación estratégica sin precedentes, que se manifestó en el magistral uso de su flota para destrozar al enemigo. Pero, además, la experiencia de las Guerras Médicas cambió la faz del mundo de la *polis*. La defensa de la libertad y la autonomía, el desarrollo de tendencias democráticas y la formación de nuevos poderes hegemónicos son, acaso, los factores que definen esta época en la que florecerán las capacidades de las ciudades griegas, sometidas a una dura prueba por un imperio universal.

Gaugamela

La batalla de Gaugamela (lugar situado cerca de Kerbala, en el actual Iraq), librada el 1 de octubre del año 331 a. C., fue el punto culminante de la campaña iniciada por Alejandro Magno dos años antes contra el Imperio aqueménida[1014]. Después de esta confrontación, cambiaron de forma radical las coordinadas políticas de la región. Por primera vez en la historia de esta parte del mundo, una potencia occidental conseguía apoderarse de un Imperio oriental.

De forma parecida a lo acontecido en Isso, donde se dejó arrastrar en su marcha a través de los montes de Amano a una acción precipitada, el monarca persa Darío III había decidido presentar el combate decisivo contra los invasores con todas las unidades disponibles en un terreno elegido apropiadamente para el despliegue de su caballería. Con este objetivo, puso en marcha a su ejército, compuesto principalmente por tropas de choque procedentes de las satrapías orientales, hacia las grandes planicies de Gaugamela, al este del Tigris, cerca de Nínive. Mientras tanto, Alejandro, tras cruzar el Éufrates, en vez de transitar a lo largo de la ribera oriental del río hacia el sur en dirección a Babilonia, eligió la ruta que conducía a través de la Armenia meridional, siguiendo la ruta de las caravanas que unía Harran y Nisibis con el este. Pretendía así facilitar el abastecimiento de su ejército. También había recibido noticias sobre los movimientos de las tropas enemigas y quería trasladarse sin rodeos allí donde suponía que se concentraría Darío III. En todo caso, el río Tigris se atravesó por un vado en la segunda mitad de septiembre.

El primero de octubre se libró la decisiva batalla. Darío III reagrupó a sus tropas en torno a sus unidades de élite, rodeadas de mercenarios griegos. Él mismo se colocó en el centro de la línea de choque, sobre su lujoso carro de guerra, circundado por sus hombres de confianza y flanqueado por aterradores carros falcados y elefantes acorazados. El mando del ala derecha, compuesta por jinetes medos, armenios, partos, sacios e hircanios, fue encomendado a Maceo. Al frente de la poderosa ala izquierda, con formaciones de caballería bactriana, sogdiana, escita e india, se situó el sátrapa Beso, pariente del rey. El grueso de la multiétnica infantería formaba una segunda línea de combate, que cubría a su vez a la retaguardia[1015]. En total, acompañaba a Darío III un numeroso ejército, que mostraba un claro predominio en fuerzas de caballería, pero cuya infantería no era comparable a la del enemigo. Las cifras que transmiten los autores anti-

guos, de cerca de un millón de combatientes en el lado persa, son totalmente exageradas.

Alejandro condujo su experimentado y fuertemente motivado ejército, en formación de ataque, a la llanura de Gaugamela[1016]. En el medio, ligeramente sesgada con respecto al centro de las filas enemigas, colocó la falange, a cuyo flanco derecho alineó a la infantería pesada. A ellos se sumaba la caballería macedonia bajo el mando de Clito y Filotas, que constituían el ala derecha de la cuña de ataque, defendida por contingentes agrianos y tracios y dirigida por el propio Alejandro. En el ala izquierda operaba la caballería griega y tracia a las órdenes de Parmenión. Para compensar la desventaja numérica de sus tropas, y a fin de evitar un posible rodeo por parte del enemigo, Alejandro mantuvo preparada una numerosa reserva, entre cuyas filas se contaban escuadrones de caballería ligera y un fuerte destacamento de infantería, que en caso de necesidad podrían apoyar el ataque o constituir una especie de bastión defensivo. Como sucediera en Isso, Alejandro había adiestrado a su ejército para optar desde un principio por una estrategia ofensiva, lo que tan buenos réditos le había procurado anteriormente.

Antes de que comenzaran las hostilidades, Alejandro, acompañado del adivino Aristandro de Telmeso, arengó a las unidades de su ejército, prometiéndoles la victoria, a la vez que proclamaba su ascendencia de Zeus Amón[1017]. Tras esta evocación subyacía su origen Argéada, que se remontaba al hijo de Zeus, Heracles, así como la confirmación, desde la visita a Siwa, de que su estirpe provenía de los dioses. Era la primera vez que Alejandro echaba mano de este medio de motivación masiva, lo cual es un indicio de la gran presión a la que estaba sometido. Al fin y al cabo, no solo se luchaba en Oriente, sino que Antípatro se enfrentaba al espartano Agis III en el Peloponeso más o menos al mismo tiempo. El destino de Macedonia dependía del resultado de ambos encuentros. A pesar de todo, el rey macedonio, como en

ocasiones anteriores, no parecía sentir temor o duda alguna ante la inminente confrontación. Su confianza en sí mismo debió de ser aplastante y directamente contagiosa[1018].

Sobre la batalla de Gaugamela poseemos un informe literario que da muestras de fuertes ecos de la anterior batalla de Isso y, por ello, resulta problemático en lo que a su credibilidad se refiere. No queda claro en qué batalla se inspiran las fuentes. Podemos cuestionarnos si la descripción del enfrentamiento de Isso dio el modelo para Gaugamela o si fue al revés. La incógnita está por resolver. Las exageradas cifras de combatientes, el protagonismo de Alejandro y el perfil simultáneo del fracaso de Darío III, los reproches de Alejandro a Parmenión[1019], quien habría frustrado la persecución del vencido rey persa, así como otros aspectos —cómo se las arreglaron, por ejemplo, las tropas grecomacedonias con los carros falcados y los elefantes de guerra—, parecen a todas luces retocados y transmiten más bien la posterior perspectiva de los vencedores, que no necesariamente debe coincidir con la realidad impregnada de polvo y sangre del turbulento choque[1020].

También ignoramos quién tomó la iniciativa y cómo se condujo la lucha. En todo caso, parece que el ala derecha macedonia no tardó en desplegarse y alargarse hasta alcanzar los aledaños del campo de batalla. Esta maniobra fue contrarrestada por el ala izquierda persa realizando un giro para envolver a las líneas macedonias que estaban en movimiento. Alejandro, entonces, se lo habría jugado todo a una carta y, mientras por un lado activaba la defensa de su flanco, ordenó que el grueso de su caballería presionase sobre el centro de las líneas enemigas, de suerte que se aprovechara el hueco abierto por la cabalgada de los jinetes persas. En este intervalo se produjo el choque del ala derecha de Darío III con la izquierda de Alejandro. La batalla permanecía indecisa, y todo dependía de quién lograra romper primero las líneas del adversario. En adelante, todo lo que sigue en la descripción

del enfrentamiento se parece mucho a una réplica de Isso. Según la versión que nos ha llegado, Alejandro irrumpió a la cabeza de su caballería en medio del ejército persa y llegó hasta el centro de mando de Darío III, quien probablemente debía de haber perdido la visión panorámica del desarrollo de la pelea. Ante el inminente peligro que suponían los jinetes macedonios acercándose al galope, el rey persa habría emprendido la huida despreciando así el exitoso avance de su propia ala derecha, que mientras tanto contraatacaba a las tropas de Parmenión y estaba ya saqueando la retaguardia enemiga[1021].

La escapada de Darío III habría desmoralizado a los suyos, contribuyendo a desbaratar la formación de su ejército. Las líneas persas fueron abandonando paulatinamente sus posiciones. Embriagado por su propio éxito, Alejandro se habría lanzado tras el fugitivo rey persa, al que secundaban la guardia real, los mercenarios griegos y la caballería bactriana y sogdiana. Sin embargo, Alejandro hubo de abandonar la persecución cuando le llegó una llamada de auxilio de Parmenión, pidiendo refuerzos para estabilizar el frente[1022]. Su regreso al campo de batalla, en cualquier caso, selló la supremacía macedonia y conllevó la disolución del ejército persa, que ya luchaba sin rey, sin motivación y sin perspectivas de victoria. En esta segunda ocasión en que Alejandro medía sus fuerzas con la cúpula militar persa, había logrado de nuevo un indiscutible triunfo en el mismo corazón del país enemigo.

La importancia de esta hazaña militar queda subrayada por el hecho de que Alejandro, aún en el campo de batalla, fue proclamado por sus tropas rey de Asia. Con ello estaba reclamando sus derechos de soberanía sobre los territorios conquistados según la ley del vencedor[1023]. Lo cierto es que lo único que enturbiaba esta victoria era el hecho de que Darío III hubiera podido fugarse con toda su corte. Pero ese contratiempo no mermaba el control que Alejandro había obtenido sobre las satrapías más importantes

del Imperio persa. Babilonia, Susa y Persépolis quedaron a su merced.

El triunfo de Gaugamela fue considerado por Alejandro también como una victoria de la coalición militar greco-macedonia. En este sentido, hizo uso de la ideología panhelénica mediante una escenificación propagandística que ratificaba solemnemente la libertad de los estados griegos y el fin de la tiranía. No todo tuvo solamente un valor retórico: siguieron también algunas medidas concretas. Por ejemplo, se dio orden de reconstruir la ciudad de Platea, que en las Guerras Médicas se había mantenido valerosamente al lado griego. También envió una parte del botín a Crotona, en la Magna Grecia, porque allí Failo había armado otrora un barco para apoyar a la flota griega en Salamina[1024]. No olvidemos que la consciente evocación de las Guerras Médicas debía concienciar a la opinión pública griega acerca de la envergadura de sus éxitos en el corazón del Imperio persa y, a la vez, hacerla receptiva para que siguiera prestando apoyo a su expedición, aceptando implícitamente la hegemonía macedonia. En los aproximadamente cuatro años que habían transcurrido desde su salida de Pella, el rey de Macedonia había destronado al rey de reyes, logrando así una hazaña que ningún heleno anterior a él se había atrevido siquiera a soñar. El hasta entonces todopoderoso Imperio persa, se había convertido en el botín de la victoria de Alejandro: no tardará en cambiar su faz después de la batalla de Gaugamela, sinónimo del ocaso de uno de los mayores imperios de la Antigüedad.

Accio

La batalla de Accio marca el final de la pugna entre Marco Antonio y Cayo Octavio por la herencia de César. Su resultado dirimió la cuestión de quién gobernaría el Imperio romano en el futuro. El enfrentamiento bélico estuvo precedido por un dis-

tanciamiento irreconciliable entre los dos potentados, que se disputaban el dominio del mundo mediterráneo. Además este duelo estuvo acompañado por una campaña propagandística sin precedentes y difícil de superar en términos de perfidia y de falta de escrúpulos. Octavio, por ejemplo, consiguió por la fuerza el testamento de Antonio, depositado en el archivo de las vírgenes vestales, para explotarlo de manera deliberada, es decir, para retratar a su oponente como una marioneta que actuaba según la voluntad de una reina extranjera, traicionando así los intereses de Roma. Como era de esperar, el vencedor, Octavio, determinó decisivamente la visión posterior de los acontecimientos y los reinterpretó según su propia conveniencia. Por tanto, es necesario investigar el trasfondo de este conflicto con la imparcialidad necesaria.

El objetivo de la ofensiva ideológica de Octavio consistía en justificar el enfrentamiento entre los potentados más poderosos de Roma y presentarlo no como una guerra civil, sino como una acción militar dirigida contra una potencia extranjera, a saber, Egipto. En este contexto propagandístico, el futuro Augusto se definirá como el verdadero defensor de la tradición de Roma y como el líder de una coalición de las provincias occidentales, que tenía como objetivo desbancar a Antonio y su aliada Cleopatra. Las provincias romanas orientales, incluyendo Egipto, formaban la piedra angular del poder de Antonio. Pero concluir de esta circunstancia que Antonio había abandonado y traicionado la causa de Roma es bastante infundado. Cuando la confrontación militar parecía inevitable, una parte considerable de la clase dirigente romana —unos 300 senadores— dejó Italia y se dirigió al campamento de Antonio. Entre ellos se encontraban Cneo Domicio Enobarbo y Cayo Sosio, los cónsules en función del año 32 a. C., lo que supuso un fuerte revés para Octavio, pues la defección de los máximos mandatarios de la República contrarrestaba las acusaciones lanzadas contra Antonio. Pero como era de

esperar, la mayoría de los senadores permaneció en Roma, reforzando así la posición de Octavio[1025].

En verano del año 31 a. C., cerca del golfo de Accio, donde más de mil quinientos años después tendría lugar la legendaria batalla de Lepanto, que acabaría con el predominio otomano en el Mediterráneo, se encontraron los dos ejércitos romanos enfrentados, tras haber movilizado una considerable cantidad de efectivos terrestres y marítimos[1026]. Agripa, el comandante del contingente de Octavio, contaba con 20 legiones, una gran cantidad de jinetes y casi 400 buques de guerra. Antonio tenía bajo su mando 25 legiones y tantos hombres de caballería como su enemigo. Su ejército estaba flanqueado por más de 250 naves, aunque más grandes que las del adversario; no obstante, los buques de Octavio contaban con la ventaja de una mayor movilidad.

Todo indica que Antonio tenía la intención de atraer a los ejércitos enemigos hacia la Grecia occidental para vencerlos allí en una batalla decisiva. También se sigue debatiendo el tema de si Antonio pretendía continuar su avance hacia Italia y conquistar Roma, eliminando así a su competidor. En cualquier caso, su salida de Éfeso vía Atenas hacia Occidente parece algo precipitada. Además, su despliegue militar no estuvo suficientemente preparado, circunstancia que se explica por el hecho de que Antonio quería ocupar el escenario de las próximas operaciones militares antes que sus oponentes. Tanto el ejército como la flota de Antonio se posicionaron alrededor del golfo de Ambracia. Como no hizo ningún esfuerzo para evitar que sus adversarios cruzaran el mar Jónico, hay que suponer que quería frenarlos y vencerlos allí mismo.

Inicialmente la situación entre los dos ejércitos rivales era bastante pareja, pero las fuerzas de Octavio lograron ocupar la isla de Córcira (Corfú), al norte de las posiciones de Antonio. Tras este golpe de mano, una flotilla de Agripa tomó posesión de la

isla de Léucade. Después de conquistar Patras y otras bases del Peloponeso, incluyendo Metone, Octavio logró atrapar a Antonio entre dos frentes. Éste se encontraba en un aprieto, ya que las rutas de conexión de su flota con Grecia, Asia Menor y la costa de Levante fueron interceptadas en su mayoría, lo que ponía en grave peligro el aprovisionamiento de su ejército. Por estas razones, la enorme concentración de tropas que había reclutado Antonio se encontraba en una posición desfavorable, tanto desde el punto de vista logístico como psicológico, antes de que hubieran comenzado las primeras acciones de combate. Mientras tanto, las unidades navales de Agripa, que operaban sin obstáculos en mar abierto, pudieron estrechar un círculo cada vez más reducido alrededor de Antonio. Ante estas circunstancias, su posición estratégica en torno al golfo de Ambracia se hizo cada vez más insostenible. Además, estalló una epidemia entre las tripulaciones de su flota, lo que unido a la dificultad de organizar el suministro del ejército, limitó gravemente su capacidad operativa. Comenzó una ola de desmoralización entre las tropas de Antonio: cuanto más se demoraba su decisión de entrar en combate, mayores eran sus pérdidas en equipamiento y apoyos. Muchos de los soldados se pasaron al bando enemigo.

En septiembre del año 31 a. C. llegó el tan esperado momento[1027]. La armada de Antonio y Cleopatra se posicionó en la entrada del golfo de Accio. La reina egipcia se mantuvo inicialmente a cubierto, a la cabeza de sus 70 barcos egipcios, pero su salida al mar abierto fue bloqueada por la flota de Agripa. Entonces Antonio, que había embarcado a sus tropas de élite en sus naves más espaciosas para incrementar su potencial ofensivo, abrió la batalla. Quería usar el mayor tonelaje de sus barcos para romper el bloqueo y obligar al enemigo a retirarse. Pero el mayor número de naves de Agripa frustró sus planes. Los barcos de Agripa, más pequeños y flexibles, dividieron la flota enemiga a través de su mayor capacidad de maniobra, esquivaron y envolvieron a las

naves de Antonio en luchas individuales, imponiendo así su táctica de combate. Gracias a su mayor experiencia en la guerra marítima, la armada de Agripa consiguió poner en apuros a la flota antoniana, que difícilmente podía competir contra ella en términos de experiencia y destreza náutica[1028]. De forma repentina, en medio de la batalla, los barcos de Cleopatra lograron atravesar las posiciones enemigas, consiguiendo así acceso al mar abierto. Se dirigieron hacia el sureste, es decir, hacia Egipto. Antonio que se percató de esta maniobra, siguió a la flota egipcia, creando así un enorme vacío en sus propias líneas. Esta huida selló el resultado de la batalla. La flota de Agripa salió victoriosa de este enfrentamiento. Las legiones de Antonio, que habían presenciado el transcurso de la batalla naval desde tierra, abandonaron sus posiciones y comenzaron a retirarse. El ejército de Antonio se iba desintegrando gradualmente a través de la deserción o el abandono, pues pasarse al bando vencedor era algo bastante frecuente en las guerras civiles. Al año siguiente, cuando las legiones de Octavio invadieron Egipto y demostraron la imposibilidad de cualquier resistencia, Antonio y Cleopatra se suicidaron (30 a. C.).

A su regreso a Roma, Octavio proclamó solemnemente el fin de las guerras civiles y el inicio de una ansiada era de paz. El vencedor de Accio escenificó este nuevo período de su gobierno bajo el lema *pax Augusta,* un sugerente eslogan que pasará a los anales romanos como el logro más importante de su mandato. En este sentido, el resultado de la batalla naval de Accio tuvo una significación política muy relevante: su mayor rival había sido derrotado. Octavio se convertirá en Augusto, el nuevo señor de los destinos de Roma.

Fue así como la *libera res publica*, fundada sobre la base de la igualdad aristocrática senatorial, había llegado definitivamente a su fin. Con la construcción del Principado de Augusto comienza una nueva etapa en la historia de Roma, que durará hasta el final de la Antigüedad. Debido a las consecuencias de la batalla de Ac-

cio, debemos considerar esta contienda como el punto de partida del Imperio de Roma. Accio se convierte en sinónimo de la transformación de la forma republicana de gobierno en una monarquía fáctica, establecida por Augusto y renovada sus sucesores. Con ello, se abrirá un nuevo capítulo en la historia del mundo mediterráneo.

Adrianópolis

La derrota del emperador Valente en la batalla de Adrianópolis (378) marca el fin del indiscutible dominio de Roma sobre sus vecinos y, al mismo tiempo, el comienzo de las grandes migraciones germánicas. Por primera vez, el imperturbable Imperio tiene que permitir que una riada de pueblos foráneos se asiente dentro de su propio suelo, cuestionando así su integridad territorial y su soberanía. Por lo tanto, esta derrota es percibida por los coetáneos no solo como una verdadera catástrofe, sino también como un cambio de paradigma. Otro acontecimiento insertado en la misma línea de actuación que llegará a superar este desastre será la conquista y el posterior saqueo de Roma por los godos (410), los mismos godos que habían obtenido una primera victoria sobre las legiones romanas en la llanura danubiana de Adrianópolis.

Después del breve interludio del reinado de Joviano, Valentiniano I y su hermano menor Valente accedieron al trono imperial, estableciendo un gobierno compartido. Los nuevos emperadores habían logrado ascender con éxito en sus carreras como oficiales, pero no habían destacado particularmente como militares de renombre. En cuanto a su concepción del gobierno, ambos regentes compartían la convicción de que los bárbaros asentados al norte de las fronteras imperiales debían ser tratados con mano dura. La tarea de Valente, además de supervisar la frontera persa, era proteger la frontera del Bajo Danubio, una zona que

desde el principio de su reinado había resultado conflictiva. Además, las tribus godas de la región habían apoyado a su rival Procopio. Como venganza por haber tomado partido por su oponente al trono, Valente emprendió tres expediciones de castigo contra las tribus godas en los años 367, 368 y 369. Estos conflictos concluyeron en tablas. Se concertó un tratado que puso fin a los combates, cerrando la frontera y suprimiendo en gran medida los flujos comerciales en ambas direcciones[1029].

La repentina aparición de los hunos en el año 375 tomó por sorpresa a todos los pueblos asentados entre el mar Negro y el Danubio[1030], al igual que a los responsables de la política imperial. El avance de los hunos hizo que, en el verano del año 376, la inmensa mayoría de la tribu gótica de los tervingios se trasladara hacia la orilla norte del Danubio, pidiendo permiso para establecerse en suelo romano[1031]. Valente permitió la entrada a un contingente godo, cuyo número oscila entre 100.000 y 200.000 personas. Amiano, nuestra fuente para estos acontecimientos, atribuye a la incompetencia y a la codicia de los comandantes romanos locales el estallido de la crisis que conducirá a la batalla de Adrianópolis. Según nuestra fuente, estos oficiales se mostraron incapaces de establecer un orden claro de entrada de los godos en territorio romano tras atravesar el río. Tampoco lograron desarmarlos y registrarlos adecuadamente[1032]. En la caótica situación de excepción que se produjo como consecuencia de esta accidentada migración, las tropas godas y las romanas se enfrentaron en varias escaramuzas, quedando patente que el Imperio no estaba preparado para abastecer a los recién llegados y tampoco disponía del potencial necesario para mantener la invulnerabilidad de la frontera[1033]. Mientras tanto, los godos se habían adentrado hasta el borde de Mesia. En el curso de un año, su radio de acción se amplió hasta la región de Tracia, donde habían conseguido acceso al territorio imperial. Entonces, Valente se decidió a actuar. Cancelando una campaña persa ya planificada, se volcó a

preparar una expedición militar contra los godos. La estrategia de la campaña fue coordinada con Graciano, el regente de Occidente. En el verano del año 378, Valente avanzó al frente de un poderoso contingente desde su cuartel general en Constantinopla hasta el Bajo Danubio para frenar la incursión goda.

Atrapados entre los destacamentos de Graciano y las cordilleras tracias, los godos trataron de liberarse de este amenazante cerco, dirigiéndose hacia Constantinopla. Alcanzaron la ciudad de Adrianópolis (la actual Edirne), donde establecieron su campamento. A principios de agosto del año 378, Valente puso a su ejército en marcha. El emperador de Oriente estaba continuamente en contacto con Graciano, que se aproximaba hacia allí desde Occidente. Los generales de Valente le instaron en repetidas ocasiones a esperar la llegada de su colega antes de iniciar la batalla, para enfrentarse a los godos con todo el potencial militar disponible y asegurar así la victoria.

Cerca de Adrianópolis (9 de agosto de 378), se iniciaron las hostilidades entre los godos y los destacamentos de Valente que se acercaban desde el este. Valente estaba convencido de que se iba a enfrentar a tan solo unos 10.000 combatientes, un número que creía poder derrotar fácilmente debido a sus fuerzas superiores. Estaba ansioso por lograr un sonado éxito sin la participación de su sobrino Graciano. Dado que los informes de la propaganda oficial sobre las recientes victorias de su colega frente a los alamanes provocaron sus celos, su estado de ánimo le llevó a actuar con suma imprudencia. La evaluación errónea de la fuerza del enemigo, así como la decisión de afrontar la batalla sin el apoyo de Graciano, resultaron ser unas negligencias estratégicas fatales[1034]. También se cometieron otros errores tácticos: el ejército de Valente partió muy temprano hacia el campo de batalla, pasando la mayor parte del día al sol, sin recibir alimentación alguna, por lo que estaba ya exhausto, cuando al caer la tarde, se inició el combate. Además, el comandante de las unidades godas,

Fritigerno, hábilmente logró ganar tiempo con negociaciones de última hora, mientras sus tropas ocupaban posiciones favorables dentro de la barrera formada por sus carros, preparándose así para el inminente asedio.

Finalmente, no fue ni siquiera el emperador quien dio la orden de ataque. Aparentemente, con las negociaciones entre los dos mandos todavía en curso, los arqueros y la infantería ligera romana comenzaron a hostigar al enemigo sin haber recibido la orden, siendo rápidamente repelidos por los godos[1035]. El factor decisivo que impulsó a los romanos hacia la derrota fue que la caballería goda, desatendida por los romanos, llegó de forma repentina al campo de batalla, arrollando a las desprevenidas tropas imperiales. Con ello se desbarató cualquier intento de reorganizar las líneas romanas, haciendo inútiles las ventajas conseguidas hasta ese momento. Como consecuencia, se desató el pánico general y la desmoralización se extendió entre las legiones. Además, Valente fue herido por una flecha, que se clavó en su ojo. Ignoramos si murió en el campo de batalla o poco después. Debido a la magnitud de la derrota, al gran número de bajas y la huida intempestiva de los supervivientes, no sorprende que no se encontrase su cadáver. Al poco tiempo, cuando apareció el ejército de Graciano en el campo de batalla y consiguió poner algo de orden a la caótica situación, ya era tarde, y la derrota del ejército de Valente era irreversible.

Fue Graciano quien, el 19 de enero de 379, eligió a Teodosio como sucesor de Valente, encomendándole contener el avance de los godos, que entretanto habían penetrado en suelo imperial. Sin embargo, el nuevo emperador de Oriente tuvo que esperar hasta el año 382, y no a través de la fuerza, sino por medios diplomáticos, para poder concluir un tratado con los godos. Mediante un pacto *(foedus),* Teodosio obtuvo la mejor resolución posible tras la trágica situación que se había producido debido a la torpeza de su predecesor Valente. El tratado concertado con

los godos fue innovador, ya que se convirtió en modelo para futuros acuerdos, que regulaban la posición jurídica de las tribus foráneas que se asentarán en territorio imperial. Sus principales claúsulas consistían en la asignación de territorios a los godos, que éstos podían administrar libremente, limitando así considerablemente el alcance del poder de Roma en la región danubiana. A cambio, los godos se comprometieron a prestar soporte militar a las empresas del emperador, pero bajo la dirección de sus propios mandos. Muchos coetáneos, como por ejemplo Amiano, consideraron las cláusulas que los godos impusieron a los romanos como el principio del fin del Imperio.

La batalla de Adrianópolis marca la entrada de los pueblos germanos en la historia del mundo antiguo, hasta entonces dominado por Roma. Al mismo tiempo, representa el comienzo de una larga y ardua odisea que las tribus godas emprenderán a través de numerosos países del Mediterráneo. Estos guerreros itinerantes se dividirán de acuerdo a sus metas territoriales en ostrogodos y visigodos. Después de haberse instalado estos últimos en el sur de la Galia[1036], se asentarán finalmente en Hispania, donde mantendrán un dominio durante dos siglos, hasta que finalmente se verán desbordados por las hordas de invasores musulmanes provenientes del norte de África (711)[1037]. De esta manera, se cierra un ciclo histórico que comenzó tras la batalla de Adrianópolis. Con el establecimiento del islam en suelo europeo concluye el largo periplo de los godos en un territorio que habían arrebatado a sus antiguos posesores, viéndose ahora a su vez desplazados por otro pueblo surgido de la periferia del mundo romano.

3. ¿Guerras preventivas?

Guerra del Peloponeso

Al analizar la escalada del conflicto entre la Liga Ático-Délica y la Liga del Peloponeso, observamos cómo la alianza liderada por Esparta fue la que más interés tuvo en que se desataran las hostilidades cuanto antes. Su intención era anticiparse al enemigo y contrarrestar así la superioridad de su rival, percibida como una creciente amenaza. Desde principios del verano del año 431 a. C., los peloponesios se dedicaron a saquear la región de Ática a través de incursiones militares periódicas. Aunque su intención era prevenir un mal mayor, esta decisión condujo a una terrible guerra que duraría toda una generación y que generó más derrotados que vencedores.

Gracias a la crónica de Tucídides poseemos un detallado conocimiento de la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.), el mayor y más duradero conflicto militar que conmovió al mundo griego. La acertada diferenciación que hace Tucídides entre las causas profundas *(aitíai)* y las justificaciones *(propháseis)* de las hostilidades[1038], así como su posicionamiento crítico en relación con la materia que expone, configuran un modelo historiográfico novedoso, basado en el análisis imparcial de los hechos, que sentará las bases para el futuro desarrollo de la ciencia histórica. De entre los múltiples sucesos que precedieron al estallido de la guerra, deben resaltarse las siguientes crisis[1039]: por una parte, las querellas de Córcira con su metrópoli Corinto, que provocaron la intervención ateniense en favor de la isla, lo cual alimentó antiguos rencores de los corintios contra los atenienses[1040]; por otra parte, el conflicto entre Atenas y Corinto por la posesión de Potidea[1041], que contribuyó a aumentar la tensión. Los contemporáneos aducían como el verdadero motivo que conllevó la declaración de guerra el embargo comercial que habían impuesto los atenienses sobre la ciudad y el puerto de Mégara, el llamado *psefisma* (decreto) megarense.[1042] Sin embargo, la causa determinante para la ruptura de las hostilidades fue, según Tucídides, el miedo que tenían los peloponesios al enorme poderío acumula-

do por Atenas, que amenazaba con convertirse en la potencia dominante de Grecia[1043]:

> Los atenienses y los peloponesios comenzaron el conflicto tras haber rescindido el tratado de paz que por treinta años acordaron tras la toma de Eubea. Y el porqué de esta ruptura, las causas y las divergencias, comencé por explicarlo al principio, a fin de evitar que alguien se pregunte alguna vez de dónde se originó un conflicto bélico tan grande para los griegos. Efectivamente, la causa más verdadera (aunque la menos aclarada, por lo que han contado) es, según creo, que los atenienses, al acrecentar su poderío y provocar miedo a los lacedemonios, les obligaron a entrar en guerra[1044].

Al argumentar de este modo, es decir, al constatar cuidadosamente los condicionantes históricos que se habían manifestado durante la era de la Pentecontecia (479-431 a. C.), Tucídides nos brinda una explicación psicológica sobre los verdaderos motivos del estallido de la guerra. Por otra parte, además del antagonismo entre Atenas y Esparta, fiel reflejo de las estructuras vigentes dentro del mundo de la *polis,* se debe hacer mención a la imparable ascensión de Atenas hasta convertirse en un todopoderoso imperio marítimo, capaz de desbordar los moldes tradicionales del sistema político griego[1045]. También hay que tener en cuenta los resultados de una política comercial dinámica. Atenas ya controlaba las rutas marítimas que la enlazaban con el mar Negro y el Levante, pero tras su intervención en Córcira sentó las bases para controlar el Mediterráneo occidental, que hasta entonces se encuadraba en el área de influencia corintia[1046]. Según la evaluación de Tucídides, el conjunto de estas situaciones de crisis y la suma de escenarios conflictivos de gran explosividad fue la causa del ataque preventivo al que se vieron forzados los peloponesios para frenar el creciente potencial político y militar de Atenas. En principio, esta estrategia tenía como objetivo mermar la capacidad de reacción de los atenienses antes de que fuera demasiado tarde.

Pero ¿fue realmente así? ¿No había en verdad ninguna otra posibilidad de evitar la guerra? Los antiguos autores no dicen nada al respecto. Sin embargo, sí se alzan algunas voces críticas en

la opinión pública griega acerca de las ambiciones imperiales de Atenas. Estos posicionamientos indican que las simpatías de los estados neutrales se inclinaban en favor de los peloponesios, debido a la prepotencia mostrada por Atenas repetidas veces[1047]. En otras palabras, parece evidente que la radiante metrópoli cultural de Grecia, Atenas, no logró persuadir a sus coetáneos acerca de la conveniencia de su orientación política y tampoco consiguió formular una justificación ideológica convincente que explicara las razones de su inclinación hacia el intervencionismo y la expansión[1048].

Tal como cabía esperar, la Atenas de Pericles no se arredró; aceptó el envite de los peloponesios y se preparó para una larga y penosa guerra, cuyas directrices se despliegan en los discursos de Pericles incluidos en la obra de Tucídides[1049]. Los acontecimientos bélicos descritos con todo cuidado por el insigne historiador ateniense nos llevan a los diversos campos de batalla de la *oikouméne* griega, que fue involucrada casi en su totalidad por esta contienda. El preludio de las acciones bélicas fueron tanto el ataque por sorpresa de Tebas —aliada de Esparta— a la localidad fronteriza ateniense de Platea[1050], como la incursión en el Ática del rey espartano Arquidamo a la cabeza de los contingentes de la Liga Peloponesia[1051]. La primera fase de la confrontación, la llamada «Guerra Arquidámica», se caracterizó por una serie de ofensivas anuales peloponesias en territorio ateniense[1052]. En el Ática, Atenas adoptó una actitud defensiva, no arriesgó ninguna batalla en campo abierto y se atrincheró tras los muros largos, que eran inexpugnables para los medios de la poliorcética de aquella época. Por mar, la escuadra ateniense interfería el comercio y el abastecimiento de los peloponesios, y mediante acciones militares bien calculadas los pusieron una y otra vez en una situación delicada[1053]. Sin embargo, Atenas también pagó caro las consecuencias de la estrategia defensiva elegida. En la superpoblada ciudad se produjo un brote de peste, descrito de manera

muy gráfica por Tucídides; víctima de sus efectos cayó Pericles y, con ello, privados de su cerebro estratégico, la situación de los atenienses empeoró considerablemente[1054].

En el año 425 a. C., Atenas pudo anotarse una victoria importante en Pilos, mientras que en la isla de Esfacteria, Cleón logró apresar a unos centenares de espartanos[1055]. Con todo, esta ventaja se vería relativizada por las victorias en Tracia que logró el general espartano Brásidas, entre las que resalta la toma de la ciudad de Anfípolis, el punto estratégico más importante de Atenas en la zona norte del Egeo[1056]. Sin embargo, impresionada por los sucesos de Esfacteria, que amenazaban al Estado espartano con acarrearle la pérdida de un número considerable de combatientes, Esparta decide iniciar negociaciones con Atenas. Será en el año 421 a. C. cuando se pueda concluir la Paz de Nicias[1057], llamada así por el político ateniense que la suscribió. No obstante, este tratado, materializado por el cansancio y por el malestar causado por la guerra, se mantenía sobre bases precarias y no aportó ninguna solución duradera. Desde la óptica posterior, solo resultó ser una tregua, en la que ya se pronosticaba el retorno a la beligerancia en un tiempo no muy lejano. De hecho, no tardaron en reanudarse las hostilidades. Algunas cláusulas del tratado incumplidas sirvieron de pretexto[1058].

Dos factores íntimamente relacionados constituyeron el detonante. Por una parte, el estallido de una crisis en el seno de la Liga Peloponesia, que hizo que Esparta se enfrentara a Atenas, y, por otra, la aparición en la escena política de Atenas de un hombre provisto de carisma y talento político fuera de serie: Alcibíades[1059]. Este prometedor estadista de noble cuna, influenciado por las ideas de la sofística, encarnaba la clase de individuo de difícil integración en el sistema de valores de la *polis* al que sus tradicionales limitaciones le quedaban muy estrechas. Esta mezcla de contrastes explica su manera de actuar en política, que hizo de él sucesivamente el más enconado enemigo de su ciudad na-

tal, el aliado de los espartanos y finalmente la última esperanza de los atenazados atenienses[1060]. Mientras su maestro Sócrates prefirió la cicuta antes que caer en una irrevocable contradicción con su comunidad[1061], Alcibíades decidió aborrecer de su ciudad patria. En tiempos de la Paz de Nicias, cuando había ido ganando una influencia considerable en la política ateniense, Alcibíades propició una aproximación a Argos, la legendaria enemiga de Esparta, con lo que desbarató cualquier reconciliación posible entre Atenas y los peloponesios[1062]. Y toda vez que fracasó su plan de desatar de nuevo la guerra en Grecia, se ganó a la asamblea popular ateniense para un proyecto temerario: una expedición militar contra Siracusa en Sicilia[1063]. Contra el consejo manifiesto del precavido Nicias, el *demos* ateniense puso en práctica las ideas de Alcibíades[1064]. Tras recopilar los últimos recursos disponibles, se armó una enorme flota con la que se pretendía conquistar Siracusa, la antigua filial de Corinto y la ciudad griega de mayor relevancia en Occidente; con con ello se sometería Sicilia al dominio ateniense[1065]. Pero el audaz plan tuvo un mal comienzo. Cuando Alcibíades fue relevado del mando de la expedición en el contexto del escándalo de los Hermocópidas[1066], huyó hacia Esparta, y con él desapareció el cerebro de la empresa. La expedición siciliana fracasó estrepitosamente (415-413 a. C.). El intento de tomar Siracusa fue un desastre, la flota ateniense y el ejército hoplítico sucumbieron ante las murallas de Siracusa. Muchos atenienses perdieron la vida o fueron hechos prisioneros. Los estrategos atenienses, entre ellos Nicias, murieron en el campo de batalla[1067]. Fue la mayor catástrofe política y militar que Atenas había vivido hasta la fecha.

La derrota que sufrió Atenas ante Siracusa significó el punto de inflexión de la Guerra del Peloponeso. Aconsejada por el fugitivo Alcibíades, Esparta retomó la ofensiva en el Ática[1068]. Se hizo con el dominio de Decelia, una pequeña población, y allí construyó una base militar fija, que tenía a los atenienses parali-

zados por completo[1069]. Las consecuencias de la pérdida de Decelia se perciben sobre todo en los movimientos políticos internos de Atenas. Durante un período muy breve se impuso un régimen oligárquico (411 a. C.), pero este dominio duró poco. Al cabo de un año se restauró la democracia, y con ella se avivó la esperanza de un viraje favorable en la conducción de la guerra. La subsiguiente implantación de la democracia en Atenas se encuentra en correlación con la nueva orientación política de Alcibíades[1070]. Tras serias desavenencias con los espartanos, Alcibíades regresó de nuevo a Atenas, donde fue recibido con los brazos abiertos[1071]. Fue elegido estratego de la flota ateniense y consiguió dos victorias navales, suficientes para consolidar temporalmente el dominio de Atenas en el Egeo[1072]. Sin embargo, en vez de esforzarse por conseguir una paz equilibrada, que hubiera tenido en cuenta el ingente agotamiento de los propios recursos, la asamblea popular asesorada por Cleofonte rechazó dos ofertas de paz de los espartanos sin percatarse cuán crítica era realmente la situación en la que se encontraba Atenas[1073]. Al aferrarse Atenas a mantener su potencia naval en el Egeo, los Aqueménidas, que hasta el momento se habían limitado a intervenir de forma esporádica en el conflicto, decidieron apoyar a los peloponesios. En verano del año 405 a. C., en la batalla de Egospótamos[1074], los espartanos destruyeron la flota ateniense y, poco después, el espartano Lisandro tomó Atenas. Con ello finalizó la Guerra del Peloponeso (404 a. C.)[1075].

El balance de esta intensa confrontación bélica es deprimente. Lo que comenzó como un ataque preventivo limitado a una determinada zona, se convirtió en un conflicto de poder global que afectó a toda la región mediterránea y agotó las fuerzas de las partes beligerantes. La política, la economía y el ordenamiento social sufrieron daños considerables. Las *poleis* griegas padecieron lo indecible debido al enorme desgaste generado y a su larga duración. Ninguno de los estados implicados en la guerra sacó pro-

vecho de ella. La contienda no fue realmente rentable ni siquiera para Esparta, que, aunque salió vencedora del conflicto, tuvo que pagar un alto precio por su nueva posición hegemónica en Grecia, pues su ordenamiento social se vio fuertemente alterado. Solo los Aqueménidas habían logrado su objetivo. A partir de este momento, los estados griegos ya no supusieron ninguna seria amenaza para las pretensiones de poder persas en el Egeo.

A pesar de su proveniencia ateniense, Tucídides mantuvo una notable equidistancia entre las partes involucradas en el conflicto al redactar su crónica de la gran guerra civil griega. En mayor medida que en el caso de la Guerra del Peloponeso, los historiadores filorromanos describen el estallido del primer conflicto romano-cartaginés como una acción preventiva por parte de los romanos, que simplemente se anticiparon a sus rivales cartagineses para no sufrir las consecuencias de su belicismo. Para llegar a una evaluación adecuada de uno de los mayores conflictos bélicos de la Antigüedad, hay que examinar hasta qué punto esta opinión resulta sostenible, o si más bien debe considerarse como resultado de una tergiversación de los hechos, fruto de la propaganda romana.

Las causas que conducirán al estallido de la Primera Guerra Púnica se derivan en buena parte de la compleja situación geopolítica reinante en Sicilia durante el primer tercio del siglo III a. C. Esta se caracteriza por las pretensiones de Cartago, que trata de imponer su dominio sobre la mayor parte del territorio insular desde sus asentamientos occidentales, y el afán de la ciudad griega de Siracusa por controlar la parte oriental de la disputada isla. A ello se añade un nuevo actor, que, en cierto modo, agudiza notablemente la tensión subyacente: la aparición de unas bandas de mercenarios campanos conocidos como mamertinos (hijos de Marte), que acaban de asentarse en Mesina por la fuerza, aniquilando a gran parte de la población local. No pasó mucho tiempo antes de que estallara una feroz disputa con Siracusa, ya que su gobernante, Hierón, no estaba dispuesto a tolerar el establecimiento de un nuevo bloque de poder junto a sus posesiones, que ponía en tela de juicio su indiscutible supremacía sobre la parte oriental de la isla. La rivalidad entre los nuevos señores de

Mesina y el tirano Hierón de Siracusa, temeroso de perder su ambicionada hegemonía en la mitad oriental de la isla, provoca una serie de sangrientas acciones bélicas. En la batalla de Longano (269 a. C.), Hierón puede imponerse a los mamertinos, que, desde este momento y para garantizar su supervivencia en Sicilia, se ven forzados a implorar el auxilio de un aliado solvente, capaz de protegerles frente al acoso de Siracusa. Aunque en Mesina no existía una preferencia clara al respecto, los mamertinos se inclinan finalmente por solicitar ayuda a Cartago, tradicional enemiga de Siracusa, su secular competidora por el control de la isla. Sin embargo, paralelamente, surge otra corriente de opinión alternativa, partidaria de reclamar el soporte de Roma, que ya dominaba la orilla septentrional del estrecho de Mesina. Este conflicto desatado en una zona neurálgica, donde casi se rozan Sicilia y la península Itálica, preludiará el inicio de las hostilidades. Al final, los mamertinos se deciden por involucrar a Roma en sus querellas, que en caso de aceptar tal requerimiento deberá romper sus compromisos de no agresión con Cartago, al intervenir en su tradicional área de influencia, Sicilia. Aunque por diferentes razones, dos grandes potencias inicialmente ajenas al conflicto, Roma y Cartago, intervinieron finalmente en Mesina, convirtiendo así un asunto local en un conflicto global, que derivará en una confrontación multitudinaria[1076]: la Primera Guerra Púnica (264-241 a. C.).

La razón de la arriesgada decisión tomada por Roma de inmiscuirse en el minado escenario insular hay que buscarla en la estructura social de la pujante *nobilitas* romana. Este grupo de insaciables políticos persigue continuamente un *plus ultra* en su imparable proceso de expansión, orquestado en torno a una dinámica imperialista y sus ilimitadas ambiciones. La clase dirigente romana exige nuevos éxitos tras ampliar, en apenas una generación, su dominio a toda la península Itálica, después de haber derrotado a los aguerridos pueblos samnitas del Apenino, sus más

serios rivales, y haber podido repeler la agresión de Pirro. Pero aparte de los argumentos netamente políticos y militares existen otros factores de peso. Sus aspiraciones a adquirir fama, gloria, cuantiosos botines y nuevas zonas de influencia territorial influyen más que la cautela que habría requerido una desapasionada valoración de la situación. Visto desde una óptica institucional, se puede suponer que la política romana no quería dejarse imponer limitaciones de su radio de acción y pretendía ante todo mantener su capacidad de maniobra sin restricciones, aunque eso llevara consigo el riesgo de una guerra con el antiguo aliado. La extensión del dominio romano incorpora, a lo largo del siglo III a. C., a cierto número de familias de terratenientes procedentes del sur de Italia (especialmente de Campania) al estamento dirigente de la República romana, que no ven con malos ojos la propuesta mamertina. Es de suponer que se crea entonces una suerte de *lobby* a favor del intervencionismo en el conflicto siciliano.

A los motivos políticos se añaden los intereses particulares y comerciales de una clase enriquecida a través del proceso de expansión en Italia y con notables intereses en ultramar. Son estos grupos de presión los que influencian al Senado romano a participar en los asuntos sicilianos. Los intereses contrapuestos de este grupo romano-campano respecto a las pretensiones de la aristocracia comercial púnica, que durante siglos había podido operar a sus anchas en las costas del mar Tirreno, provoca que las zonas de influencia acordadas entre Cartago y Roma generaciones antes queden obsoletas ante el apetito económico de la competencia romano-itálica[1077]. A ello se suma la creciente ambición política de Roma, que, según todo parecer, no muestra excesivos reparos en intervenir militarmente más allá de su ámbito continental.

Para sondear las causas reales del conflicto nada mejor que acudir al relato que nos proporciona el historiador griego Polibio, que, partidario de los romanos por convicción, detalla los

antecedentes de la Primera Guerra Púnica de la siguiente manera:

> Los mamertinos, privados primero del apoyo de los de Regio, como dije más arriba, estaban entonces, debido a las causas aducidas, en la más completa de las bancarrotas en sus propios recursos. Unos buscaron refugio entre los cartagineses, y les cedieron su ciudadela y sus propias personas, en tanto que otros enviaron a los romanos embajadores para que les ofrecieran la ciudad y demandaran ayuda, fundándose en que eran hermanos de raza. Los romanos vacilaron mucho tiempo, porque, en su opinión, saltaba a la vista lo absurdo de la ayuda: pues el hecho de que quienes poco tiempo antes habían ejecutado con el suplicio mayor a sus propios ciudadanos por haber traicionado los pactos establecidos con los reginos, ahora ayudaran a los mamertinos, que habían cometido algo semejante no sólo contra la ciudad de Mesina, sino contra la de Regio, era en sí un error difícilmente justificable. Pero sin dejar de ver, en último término, las claras objeciones, veían también que los cartagineses habían sometido no sólo los territorios de África, sino además muchos de Hispania, que eran dueños de todas las islas del mar de Cerdeña y del mar Tirreno. Los romanos consideraban con razón que si los cartagineses se apoderaban, por añadidura, de Sicilia, les resultarían vecinos temibles y excesivamente gravosos, pues les tendrían rodeados y ejercerían presión sobre todas las regiones de Italia. Resultaba claro, en consecuencia, que si los mamertinos no alcanzaban la ayuda, los cartagineses someterían al punto Sicilia. Porque en cuanto se adueñaran de Mesina, que ahora se les entregaba, en breve plazo iban a destruir Siracusa, porque dominaban prácticamente todo el resto de Sicilia. Previendo esto los romanos, y considerando que no podían abandonar Mesina ni permitir que los cartagineses tendieran un puente para sus incursiones contra Italia, hicieron largas deliberaciones[1078].

De este crucial testimonio se puede colegir que la causa real de la intervención romana en Sicilia es el afán de lucro que se adueña de los comicios romanos al seguir la iniciativa del cónsul Apio Claudio Caudex, ansioso por dirigir una campaña militar en suelo siciliano. Polibio trata de justificar la entrada de los romanos en la guerra alertando del inminente cerco de Italia por parte de los cartagineses, del que se dice que supuso el impulso necesario para alentar la intervención romana en Sicilia. Ese supuesto cerco al que parece haber estado sometida la península Itálica, como insinúan las citadas líneas de Polibio cuando mencionan los avances cartagineses en todos los frentes, desde África e Hispania a las islas del Mediterráneo central, parece a todas luces un argumento fuera de lugar y que no se corresponde con la

situación política y territorial que reinaba entonces, es decir, durante la década de los años 60 del siglo III a. C. Puede pensarse que Polibio relata esta circunstancia influido por el fantasma del Bárcida Aníbal, pese a que los hechos que aquí se enumeran, se insertan en los años anteriores al 264 a. C. Cuando estalló la Primera Guerra Púnica, el célebre estratega cartaginés, que mucho más tarde pondrá en jaque a Roma, aún no había nacido. Se puede observar en este contexto una prematura instrumentalización de la figura de Aníbal, una de las muchas de las que será objeto en el futuro. La realidad histórica tiene poco que ver con el escenario construido por la propaganda romana, que refleja aquí Polibio, y que, en el fondo, es muy consciente de que las verdaderas causas del conflicto van bastante más allá de los pretextos aludidos.

Todo apunta a que los romanos sienten la necesidad de escenificar una convincente estrategia propagandística para blanquear su intervención en Sicilia, la cual dista mucho de estar justifcada, y además contraviene flagrantemente las actuaciones y los pactos anteriores suscritos por Roma. Por eso, la postura romana debe presentarse ante la opinión pública como una especie de intervención militar preventiva para desvirtuar así la supuesta conspiración cartaginesa orquestada contra Roma. De ahí que se propague que es Cartago la que está provocando la respuesta de Roma al estrechar un cerco capaz de asfixiarla, y que Roma no tiene otro remedio, para sofocar la peligrosa situación que la amenaza, que defenderse atacando.[1079] En la primavera del año 264 a. C., un ejército romano se traslada a Sicilia. Se trataba de la primera invención armada fuera de Italia, el preludio de la conquista romana del mundo mediterráneo.

4. Sobre la responsabilidad de la Segunda Guerra Púnica

Desde que a finales del siglo V a. C. el historiador griego Tucídides planteara que las guerras se inician antes de producirse las primeras escaramuzas, los estudiosos de la historia se enfrentan a una amplia gama de ejemplos, que testimonian los eslóganes propagandísticos esgrimidos por las partes beligerantes para justificar su propia actuación. Podría resultar sorprendente referirse a la guerra ideológica librada por Aníbal, dado que los autores antiguos narran de forma unilateral la versión de los vencedores. Este es el principal motivo de que la atención de las fuentes se centra en la cuestión de la responsabilidad de la guerra, de modo que otros temas relacionados con el estallido de las hostilidades pasan a un segundo plano[1080]. Por eso, la ofensiva ideológica orquestada por Aníbal no se ha tenido suficientemente en cuenta, a pesar de ser uno de los fenómenos más destacables de la pugna entre Roma y Cartago por la supremacía en el Mediterráneo occidental.

Los autores filorromanos presentan el conflicto como una guerra de revancha, provocada por los cartagineses y llevada a cabo por Aníbal, hábil y experimentado militar, mientras que la autoría y la planificación son atribuidas a sus predecesores Amílcar y Asdrúbal[1081]. En esta relación de responsabilidades, Aníbal ejerce de órgano ejecutivo, estilizado como el brazo armado de la vengativa Cartago. A través de esta óptica, Aníbal es visto como un líder militarmente dotado, pero políticamente inexperto. En resumen, el juicio histórico que se emite sobre su personalidad dictamina que fracasó como estadista. El difundido aforismo que el historiador romano Livio pone en boca del oficial cartaginés Maharbal, se convierte en el símbolo de esta atribución:

> ¡Sabes vencer, Aníbal, pero no sabes aprovechar la victoria![1082].

Tales valoraciones no solo carecen de una base real, sino que desvían la atención de los antecedentes del conflicto entre Roma y Cartago. Por eso es necesario no solo revisar la imagen defor-

mada de Aníbal, sino también evaluar de manera imparcial la dinámica de las relaciones romano-cartaginesas.

El tema de la responsabilidad de la Segunda Guerra Púnica es una de las cuestiones más polémicas abordadas por la investigación histórica moderna. El enorme interés que suscita esta discusión no se debe, sin embargo, a su relevancia en la Antigüedad, que apenas hizo hincapié en ella, sino que es más bien producto de su posterior instrumentalización. La enconada disputa sobre la atribución de culpas y responsabilidades *(Kriegsschuldfrage)* en torno al estallido de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) generó riadas de tinta por parte de los eruditos de habla alemana, inglesa, francesa e italiana, que no tardaron en detectar en los antecedentes de la Segunda Guerra Púnica un campo experimental análogo, altamente apropiado para abrir un segundo frente de debate intelectual. La óptica de la apasionada disputa sobre la génesis de una de las mayores crisis del siglo XX, al ser inconsciente o conscientemente aplicada a los eventos de un lejano pasado, no solo condiciona la visión del conflicto romano-cartaginés, sino que también distorsiona los parámetros relacionados con la percepción e interpretación de las fuentes antiguas disponibles. Por este motivo es imprescindible procurar liberarse de todo el bagaje ideológico que envuelve el controvertido tema como una cortina de humo para poder devolverle, tras una lectura imparcial y desapasionada de las fuentes, su adecuada dimensión histórica.[1083]

Refiriéndose a los motivos que propiciarán el inicio de la Segunda Guerra Púnica, Polibio se pronuncia de la siguiente manera:

> Amílcar sumó a su ira la cólera de sus conciudadanos, y tan pronto como reforzó la seguridad de su patria, después de la derrota de los mercenarios subievados, puso luego todo su interés en los asuntos de Hispania, pues quería aprovechar estos recursos para la guerra contra los romanos. Y hay que tener en cuenta todavía una tercera causa, me refiero al éxito de los cartagineses en los asuntos de Hispania. Porque, por confiar en estas fuerzas entraron llenos de coraje en la guerra citada. Es

innegable que Amílcar, aunque murió diez años antes del comienzo de esta segunda guerra, contribuyó decisivamente a su estallido[1084].

Si bien las reflexiones de Polibio dejan entrever el afán de elaborar una visión objetiva del litigio, también es cierto que no pueden disimular el hecho de propagar la versión oficial romana al respecto. Según este esquema interpretativo, el comienzo de las hostilidades es el resultado de la política hispana de los Bárcidas. Si se acepta este punto de vista, Roma queda exculpada de ser la instigadora del conflicto, al tiempo que este papel recae exclusivamente en el bando cartaginés. Es obvio señalar que el problema de la responsabilidad de la guerra es mucho más complejo de lo que la historiografía filorromana nos quiere hacer ver. Puestos a buscar culpables, con el mismo derecho se puede responsabilizar a los romanos, pues, mucho antes de que Aníbal se enfrentara a Sagunto, su intromisión en la política hispana de Cartago contribuye a soliviantar los ánimos y a provocar con ello un notable aumento de la tensión que preludia la guerra. Durante casi veinte años, los Bárcidas pudieron consumar su proyecto de recuperación político-económica. Mientras Cartago iba acumulando una conquista tras otra en suelo hispano, Roma participaba indirectamente del éxito de su rival, al recibir puntualmente las cantidades de metales preciosos estipuladas en concepto de reparaciones tras la Primera Guerra Púnica. Antes de que Aníbal asumiera el poder en Hispania, la deuda contraída por Cartago con Roma ya estaba cancelada[1085]. Probablemente Roma se inquietó notablemente al dejar de percibir el cuantioso tributo. ¿No sería pensable que, a partir de este momento, Roma empezara a resentirse de que la presencia púnica en suelo hispano no le comportara ningún beneficio más?

Una vez consolidada la presencia cartaginesa en Hispania, Roma se apremia en observar atentamente los movimientos de los Bárcidas, sometiéndoles en todo momento a una estrecha vigilancia. El resultado de este estado de alerta es una serie de viajes

de inspección mediante los cuales el Senado romano requiere información sobre los avances púnicos en territorio hispano, al tiempo que intenta recortarlos. Después de los reveses sufridos por Cartago al final de la Primera Guerra Púnica, Roma, convertida en la primera ciudad del Mediterráneo occidental, actúa en concordancia con su nuevo estatus de potencia hegemónica. La delegación senatorial que visita a Amílcar en Akra Leuke está infundida de una profunda autosuficiencia. Su modo de desenvolverse pone de manifiesto la prepotencia del vencedor, al ejercer sobre el representante de Cartago un papel tutelar, impregnado de condescendencia y desconfianza al mismo tiempo. De manera parecida interviene otra embajada senatorial durante el mandato de Asdrúbal. La política romana de prevención, otra vez más alarmada por la fundación de Cartago Nova, obliga a los cartagineses a concluir un tratado, que frena, al menos temporalmente, su área de expansión[1086].

Mientras Asdrúbal acata los deseos romanos y se compromete a respetar el radio de acción que éstos dictaminan, su sucesor Aníbal, que no está ligado a este compromiso, se niega a aceptar más intromisiones externas. Pero los romanos, lejos de dejarse impresionar por las aspiraciones de independencia del nuevo mandatario cartaginés, intentan, al igual que hicieran con sus predecesores, ponerle toda clase de reparos. Roma pretende delimitar su radio de acción y le amenaza con abrir las hostilidades en caso de no atenerse al mismo[1087]. El vehículo utilizado para obtener un pretexto que posibilita intervenir activamente en Hispania es el tratado de amistad estipulado con Sagunto. Es importante destacar que los romanos consideran su implicación en los asuntos de Hispania como un hecho lógico y natural. Detengámonos un momento en imaginar de qué manera habría reaccionado Roma si Cartago hubiese contraído alianzas con ciudades itálicas, amenazando así su ámbito natural de dominio, o si incluso hubiera pretendido condicionar las pautas de la actua-

ción romana en suelo itálico. Algo semejante estaba haciendo Roma en Hispania, una región alejada de su espacio vital y además considerada por Cartago como zona de dominio propio[1088].

Según el hilo argumental de nuestras fuentes, la crisis que antecede al estallido de la Segunda Guerra Púnica aparece determinada por una conjunción de litigios contractuales y de divergencias jurídicas. Se la presenta como un contencioso en torno al respeto debido a las alianzas concluidas. Sin embargo, la polémica empeñada en dilucidar cuestiones jurídicas no puede esconder los verdaderos motivos del antagonismo romano-cartaginés. Se trata simplemente de una lucha de poderes. La escalada de la crisis se produce ante todo porque Roma no condesciende en tolerar un incremento de las posesiones púnicas en Hispania, y Cartago acepta el reto porque no quiere estar sujeta a la tutela de su rival. Roma exige un grado de obediencia a sus mandatos que Cartago, fortalecida por sus recientes éxitos conseguidos en suelo hispano, no está dispuesta a prestar.

Al margen de la dinámica de acción y reacción desplegada por las partes implicadas en el conflicto, subyace una realidad más elemental: las ansias de poder, expansión y conquista de las que ambas potencias hacen gala en todo momento. Como ya sucediera durante la Primera Guerra Púnica, en la que fue Sicilia la manzana de la discordia, será ahora el control de Hispania, es decir, la disponibilidad de sus notables recursos económicos, la meta codiciada. El pulso desatado por la consecución de este objetivo es el verdadero trasfondo del antagonismo romano-cartaginés. Desde luego, no es la primera vez que Roma interviene de forma activa y premeditada en esta clase de contenciosos, asumiendo el riesgo de una guerra[1089]. Esta circunstancia ya se había producido al decidirse Roma a estacionar fuerzas de choque en Sicilia, con lo que se provocó la Primera Guerra Púnica. Algo bastante comparable a este precedente acontece ahora, al pretender Roma debilitar las conquistas cartaginesas en Hispania. Pese

al alto grado de similitud entre ambas situaciones, hay un hecho que las diferencia notablemente: el factor Aníbal. Debido a la extraordinaria personalidad del mandatario cartaginés, Roma se enfrenta a la incógnita de la reacción de Cartago ante la inminente confrontación. De forma más enérgica que en el pasado, esta vez Cartago impondrá a Roma las condiciones de una lucha que llegará a ser, y en esto las previsiones romanas no pudieron acertar, mucho más encarnizada y peligrosa de lo que cualquier imparcial observador político de la época habría podido vaticinar.

A pesar de la contrastada evidencia de un sinfín de intereses contrapuestos, la historiografía favorable a los vencedores presenta el antagonismo romano-cartaginés como un tira y afloja en torno a cuestiones jurídicas y personales (cumplimiento de tratados, sentimientos de venganza por parte de los Bárcidas), camuflando con este planteamiento los motivos sustanciales del conflicto. Los apelativos más apropiados para caracterizarlo pueden resumirse con las siguientes palabras: ambición desmesurada, extrema desconfianza, miedo instrumentalizado, reivindicación de autonomía, ansias de poder, apropiación de tierras e intereses económicos[1090].

Visto desde la óptica del año 218 a. C., el tema de la responsabilidad de la guerra desempeñaba un papel bastante secundario. Los planteamientos jurídicos, enumerados posteriormente por nuestras fuentes hasta la saciedad, poco interesaban entonces. Desde la caída de Sagunto en manos de Aníbal, Roma se muestra dispuesta a ir a la guerra con o sin pretexto alguno. Si a estas alturas detectamos titubeos, es debido a la tensión reinante en otros escenarios de la política exterior romana. Cabe suponer que el Senado romano, al enterarse del asedio de Sagunto, quería poner a prueba la capacidad resolutiva de Aníbal antes de arriesgarse a intervenir. Se recordará que Amílcar sucumbió durante el asedio de Helike. ¿No es imaginable que al trascender la noticia

de la grave herida sufrida por Aníbal ante las murallas de Sagunto, Roma abrazara la esperanza de que el problema Aníbal se solucionara por sí solo? Al margen de estas suposiciones, Roma se ve obligada a retrasar el inicio de las hostilidades por la inaplazable necesidad de resolver la revuelta de las tribus celtas en el norte de Italia antes de enfrentarse a Aníbal. De ambas situaciones sacará provecho la propaganda romana, que presenta ante la opinión pública su obligada demora como intento de querer llegar a última hora a un arreglo por la vía de la negociación. No nos engañemos: las embajadas romanas mandadas a Aníbal y a Cartago, más que negociar, pretenden intimidar. Este es el caso de la misión encomendada a Publio Valerio Flaco y a Quinto Bebio Tánfilo a principios del año 219 a. C. Lo mismo sucede con otra embajada, portadora de un ultimátum, despachada tras la caída de Sagunto[1091].

Además, en el contexto de la propaganda bélica romana, recurrir a las armas para ayudar a un aliado necesitado resultaba un argumento más poderoso que la violación de una línea de delimitación del territorio. Livio captó la tensión provocada por esta situación en un discurso de carácter muy dramático, aunque inventado, en el que el político cartaginés Hanón argumenta de la siguiente manera ante el consejo de su ciudad:

> Y a este joven (Aníbal) lo detesto profundamente como genio maligno y atizador de esta guerra; y no sólo debe ser entregado como reparación por la violación del tratado sino que, aun en caso de que nadie lo reclamase, habría que deportarlo al último confín del mar y de la tierra, relegarlo a un lugar desde donde no pudiese llegar hasta nosotros ni su nombre ni su fama, ni él pudiese turbar la situación de tranquilidad de la población, eso es lo que yo pienso. Mi parecer es que se deben enviar inmediatamente unos embajadores a Roma a presentar excusas al Senado, otros a comunicar a Aníbal que retire de Sagunto el ejército y hacer entrega del propio Aníbal a los romanos de acuerdo con el tratado, y una tercera embajada a ofrecerles una reparación a los saguntinos[1092].

Tanto la escena como la declaración que Livio pone en boca de Hanón no son más que una grotesca distorsión de los hechos[1093]. La entrega de Aníbal a los romanos estaba fuera de cual-

quier discusión. Tras regresar de Italia sin haber logrado la victoria y tras perder la batalla de Zama, que resultó decisiva para la capitulación de Cartago, a nadie le pasó por la mente pedir la extradición de Aníbal. ¿Por qué un grupo político cartaginés habría exigido cuentas a Aníbal justo antes de que empezara la guerra? Al evocar la existencia de dos partidos opuestos dentro de Cartago, la propaganda bélica romana refuerza su lectura acerca de la responsabilidad de la guerra, que de esta manera sería atribuida a Aníbal. El subrayar un antagonismo entre los Bárcidas y Cartago se remonta probablemente al historiador romano Quinto Fabio Píctor, cuyo empeño era absolver a Roma de cualquier culpa por el estallido de la guerra[1094]. Si como afirman los autores filorromanos, el estado de ánimo en Cartago estaba dividido, esto significaría que una parte considerable de la ciudadanía cartaginesa pensaba igual que los propios romanos. Por lo tanto, una parte de la población de Cartago estaría dispuesta a entregar al verdadero culpable de la situación, Aníbal, con el fin de apaciguar la crisis. Tales ideas son el resultado de la propaganda de guerra romana. La situación real contrariaba la diatriba de Livio, como demuestran el relato imparcial de los acontecimientos por parte de Polibio[1095] y el transcurso posterior del conflicto: Aníbal recibió el apoyo incondicional de su ciudad natal durante dos décadas, hasta su amargo final.

Cuando los saguntinos, socios de Roma, atacaron a los turboletas, aliados con Cartago, preludio de la crisis[1096], y antes de emprender medidas contra Sagunto, Aníbal recibió instrucciones de Cartago, que le dio carta blanca para actuar según su criterio. Los romanos, cuyas legaciones pretendían intimidar a los cartagineses[1097], se posicionaron respecto a Sagunto del mismo modo que Aníbal hizo con sus aliados turboletas. Roma reclamaba un derecho para sí que rechazaba para Cartago. Considerando además que si Aníbal, en vista de la prepotencia de un enemigo implacable, hubiera cedido ante la interferencia romana, se habría

creado un precedente capaz de abortar la expansión cartaginesa en Hispania. Por lo tanto, el riesgo de una guerra era el menor de los males para Cartago. En un discurso pronunciado por Aníbal ante sus soldados al comienzo de la guerra —curiosamente transmitido por el historiador romano Livio—, se sintetizan las quejas cartaginesas del siguiente modo:

> Pueblo extremadamente cruel y orgulloso (los romanos), todo lo convierte en suyo y sometido a su capricho; se cree con derecho a imponernos con quiénes, y en qué condiciones, hemos de estar en guerra y con quiénes en paz. Acota y nos encierra dentro de unos límites de montes y ríos que no debemos sobrepasar, y no respeta esos mismos límites que ha establecido[1098].

Al alcanzar el conflicto con Roma su punto culminante, Aníbal inició los preparativos para ir a la guerra[1099]. Los argumentos que hablaban a favor y en contra de las partes en conflicto estaban bastante equilibrados. La ventaja de Roma consistía en su mayor potencial demográfico, que le permitía alistar un mayor número de combatientes[1100]. Tras la entrega de la flota cartaginesa al final de la última guerra, Roma había obtenido además la supremacía marítima. Por otro lado, disponía de los contingentes militares de la confederación itálica, lo que potenciaba considerablemente sus capacidades bélicas. Sin embargo, la fragmentación geográfica de la política exterior romana podría suponer una ventaja para Cartago. La intervención romana en Iliria provocó la enemistad con Macedonia; también estaba sin resolver el papel de Siracusa en el proceso de la apropiación romana de Sicilia. Además, los pueblos celtas del norte de Italia aún representaban una seria amenaza. Si Cartago era capaz de activar estos conflictos, Roma podría verse sometida a una enorme presión. El encaje de todas estas piezas en los cálculos de Aníbal se convertirá en el principal cometido de sus esfuerzos diplomáticos. Llevar a cabo una alianza mediterránea contra los romanos será el postulado prioritario de la política cartaginesa.

Aníbal tenía claro que el arma más eficaz a la hora de enfrentarse a Roma era el potencial militar de sus propias fuerzas. To-

do dependía de la eficiencia de su ejército, en el que Aníbal tenía absoluta confianza. Sus tropas de élite cartaginesas, númidas e hispanas estaban acostumbradas a operar bajo su mando, ya que las había entrenado durante años. Mientras que la infantería hispana estaba a la par con la romana en cuanto a combatividad, los romanos estaban en desventaja frente a la caballería númida. Antes de que estallara la guerra, los romanos ya mantenían agentes en Hispania que les informaban sobre las intenciones del enemigo y los movimientos de sus tropas. Sagunto y Massilia también jugaron probablemente un papel importante en este aspecto. Por otro lado, Aníbal era muy consciente del estado de ánimo y del ambiente reinante en Italia. Sus espías le mantenían informado acerca de las operaciones romanas contra las tribus celtas del norte de Italia. De ellas pudo extraer valiosas conclusiones sobre el estado real del ejército romano[1101]. Para compensar el aplastante predominio de las tropas de infantería romanas —a costa de descuidar su caballería— Aníbal reforzó su propia caballería y la convirtió en su arma más eficaz[1102].

En Roma, la estrategia de contención diseñada contra Aníbal no estuvo exenta de controversia[1103]. Algunos senadores instaron a la cautela. El grupo alrededor de Quinto Fabio Máximo cuestionaba el fundamento jurídico de la declaración de guerra. Además, temían otra guerra contra Cartago y consideraban demasiado arriesgado el duro curso de confrontación que seguían los miembros de la *gens* Cornelia y la *gens* Emilia.

Como era de esperar, la aceleración de la crisis no tardará en producirse. Las pretensiones romanas de querer dictar sus normas de comportamiento a Cartago confluyen en un callejón sin otra posible salida que la guerra. Ésta no se produce exclusivamente por la desmesurada ambición de ambos contrincantes, sino que es, también, fruto del peso específico adquirido por Hispania como nuevo caudal de recursos al servicio de Cartago, capaz de desequilibrar la balanza de poder entre las dos potencias

rivales. La declaración romana de guerra a Cartago demuestra lo presente que estaba aún el recuerdo de la Primera Guerra Púnica, la exagerada necesidad de seguridad de los romanos y lo poco dispuestos que estaban a tolerar cualquier forma de incremento de poder por parte de una potencia extranjera. Polibio capta este estado de ánimo previo al estallido de las hostilidades con la escena de la declaración de guerra que realiza la delegación del Senado romano en Cartago (primavera 218 a. C.):

> Los embajadores romanos (de ahí arrancó nuestra digresión) escucharon el alegato cartaginés y no añadieron nada. El de mayor edad mostró su manto a los miembros del consejo cartaginés, y les dijo que allí les llevaba la guerra y la paz; lo sacudiría y les soltaría lo que eligieran. El sufeta cartaginés les dijo que soltaran lo que a ellos les pareciera bien. Cuando el romano dijo que les soltaba la guerra, la mayoría de los cartagineses alzó la voz y gritó que la aceptaban. Y con estas palabras los embajadores y el consejo cartaginés se separaron[1104].

Parece ser que ambos oponentes aceptaron la declaración de guerra como un riesgo calculado con la esperanza de imponerse a su rival. Pero lo que iba a ocurrir a continuación no solo fue más allá de los estándares de las guerras anteriores, sino que también desbordará todos los pronósticos y expectativas. En la primavera del año 218 a. C. nadie hubiera podido adivinar la naturaleza explosiva de la guerra que acababa de estallar[1105]. Cuando en el año 237 a. C. Amílcar acometió la aventura hispana, su feliz conclusión estaba ligada al riesgo de fracasar. Ahora, bajo los auspicios de su hijo Aníbal, Cartago empezaba a cosechar los frutos de los múltiples esfuerzos realizados. Gracias a la audaz, hábil y exitosa política ultramarina de los Bárcidas, Cartago consiguió resarcirse de las pérdidas de su antiguo imperio colonial en el Mediterráneo central. Las posesiones hispanas, la nueva y espléndida joya del renaciente poderío cartaginés, debían ser conservadas a toda costa. Su defensa tenía absoluta prioridad, fuera quien fuera el que las pretendía impugnar, aunque se tratara de la insaciable Roma.

Los Gracos

Las reformas de Tiberio Sempronio Graco estuvieron precedidas por una experiencia traumática, los escandalosos fracasos de Roma ante la ciudad hispana de Numancia, que había llevado a sus legiones repetidas veces al borde de la desesperación. ¿Qué había ocurrido para llegar a ese punto? Durante un día entero, el excónsul romano Cayo Hostilio Mancino permaneció desnudo frente a la irreductible ciudad, rogando sin éxito que le dejaran entrar. El Senado romano lo había enviado como castigo a la ciudad enemiga —poniendo en riesgo su propia vida— con objeto de que éste pudiera invalidar la capitulación que había acordado con los numantinos para salvar su acosado ejército[1106]. Tiberio Graco fue testigo presencial de estos bochornosos actos, ya que formaba parte de la comitiva del desafortunado Mancino. En este sentido era corresponsable del humillante acuerdo, completamente inaceptable desde el punto de vista romano. Desde ese momento, el objetivo principal de su actividad política se centrará en liberarse del estigma de semejante vejación y resarcir así su propio honor y el de su patria[1107].

A su llegada a Roma, Graco fue elegido tribuno de la plebe. Su principal meta era evitar a toda costa una repetición del episodio numantino. Para ello, adoptó el firme propósito de fortalecer mediante un programa de reformas sociales el poderío militar romano. Al mismo tiempo, pretendía mejorar la precaria situación económica de los que, por su pobreza, quedaban al margen del servicio militar. Se trataba de aumentar el número de ciudadanos que formaban las capas medias de la sociedad. Plutarco nos transmite un pasaje de un discurso pronunciado por el tribuno, en el que Graco denuncia los agravios de la estructura so-

cial, lamentando la situación de aquellos ciudadanos que vivían al margen de la sociedad:

> Incluso las fieras que habitan Italia tienen su guarida y cada una de ellas tiene un refugio, una cueva; en cambio, para los que luchan y mueren por Italia, sólo hay aire y luz, nada más, y sin casa ni un lugar seguro, vagan con sus hijos y mujeres; y los generales engañan a los soldados en las batallas, animándolos a expulsar a los enemigos para defender tumbas y santuarios, pues ninguno de entre tantos romanos tiene ni altar familiar ni lugar de culto de sus antepasados, sino que combaten y mueren por el lujo y la opulencia ajenas hombres que reciben el nombre de dueños del mundo, pero no tienen ni un terrón suyo[1108].

Las importaciones de grano a bajo precio y a gran escala procedentes de las provincias conquistadas aguzaron la competencia y provocaron un notable desequilibrio económico, que a la larga obligó a muchos pequeños agricultores a abandonar su medio de subsistencia habitual y a emigrar a Roma. Estos campesinos desposeídos de sus tierras y que hasta ese momento habían constituido la base de reclutamiento de las legiones, hicieron tambalear el sistema castrense, con lo que a la crisis económica se le añadió una crisis militar. La dimensión de los problemas sociales se puede apreciar a través del aumento de las masas proletarias afincadas en Roma. De forma paralela, surgen enormes dificultades políticas. El estamento senatorial encargado de gestionar los asuntos de Estado fracasa cada vez con más frecuencia en resolver los retos de la política exterior que con tanto éxito había monopolizado hasta la fecha. Las espectaculares derrotas sufridas por las legiones romanas en las guerras celtibéricas (153-133 a. C.) —solo ante la pequeña ciudad de Numancia capitularon miles de hombres— cortaron de cuajo las carreras políticas de múltiples magistrados, sobre los que recaía la responsabilidad en su calidad de mandos del ejército. La conjunción de estos sucesos puso de manifiesto el desconcierto, la corrupción, la incapacidad y las limitaciones de la élite dirigente[1109].

Estos indicios de una profunda crisis de la sociedad, del Estado y de sus instituciones serán especialmente perceptibles tras las reformas iniciadas por los hermanos Graco. El año 133 a. C. supu-

so una experiencia clave para la nobleza senatorial. El tribuno Tiberio Sempronio Graco, un *nobilis* de una antigua y prestigiosa familia, intentó afrontar de una manera efectiva el abandono del campo y la proletarización de la Urbe mediante una reforma agraria (*lex agraria*) de talante bastante moderado[1110]. Ocurrió entonces un hecho inaudito: en el curso del debate abierto en la curia senatorial, el tribuno Octavio hizo abortar la aprobación de la ley, al ejercer su veto contra la propuesta de su colega. A continuación, ambos contrincantes apelaron a la función mediadora del Senado[1111]. Cualquiera de los dos, fuera quien fuese, que hubiera salido perjudicado por la decisión del Senado, habría podido retirarse de la causa sin pérdida de crédito, pues la *auctoritas patrum* de la institución más venerable de la República se lo hubiera permitido. Sin embargo, el Senado se manifestó incapaz de llegar a un acuerdo. No se decidió ni en favor ni en contra de Tiberio Graco. Tanto éste como su opositor habían dado su palabra a sus partidarios y seguidores. Echar marcha atrás, sin que les cubriera las espaldas el Senado, habría significado para ambos la pérdida de su *dignitas* y el final de su carrera política.

En esta difícil situación, Tiberio Graco buscó una salida tan sorprendente como arriesgada. Trasladó su iniciativa legislativa a la asamblea popular, obviando el dictamen senatorial. Aunque legislar a través de los comicios sin la aprobación del Senado era inusual, conforme a lo prescrito por la *lex Hortensia* del año 287 a. C., las decisiones del *concilium plebis* eran vinculantes para toda la ciudadanía. Pero como un caso semejante no se había dado hasta entonces, se temían las implicaciones políticas que pudieran derivar de esta forma de proceder. Los miembros de la plebe urbana que tenían la mayoría en la asamblea popular —que eran los que probablemente sacarían provecho de la aprobación de la ley agraria— debían lealtad a Tiberio Graco, es decir, se encontraban bajo su *fides*. De este modo, el tribuno asumió el rol de patrono de la plebe romana, quitando al Senado —aunque solo

fuera temporalmente— una parte de su influencia política[1112]. Apoyándose en una asamblea popular que había sido convocada por él mismo, Tiberio Graco hizo destituir al tribuno Octavio, otra novedad constitucional, consiguiendo además la aprobación de su proyecto de ley, que otorgaba un lote de tierra de cultivo a los ciudadanos más necesitados[1113].

De esta manera, Tiberio asumió de facto el control gubernamental. El Senado había desperdiciado la ocasión de hacer uso de su *auctoritas,* un error fatal que le dejaba a merced del dominio de una sola persona. El secular trauma aristocrático parecía convertirse en realidad: un miembro de la élite dirigente se estaba perfilando como el señor de todos. Con las medidas adoptadas por Tiberio Graco, la crisis de la República romana alcanza una nueva cota de inestabilidad. Las reformas moderadas, incluso tendencialmente conservadoras, de Tiberio Graco cambiarán de signo tras ser repudiadas por un poderoso grupo senatorial, abriendo una brecha institucional que ponía al descubierto la fragilidad del sistema de gobierno. Como los cónsules se habían negado a tomar medidas contra Tiberio Graco, Publio Cornelio Escipión Nasica, un pariente de Tiberio, soliviantó a un exaltado grupo de senadores a que irrumpiesen en el Capitolio, donde lo lincharon en medio de una asamblea en la que iba a ser reelegido —contra la tradición— para ocupar de nuevo el tribunado el año siguiente.

La consternación que produjo esta muerte violenta sacudirá los pilares del sistema y del futuro quehacer político[1114]. La restauración del régimen senatorial ya no será posible ni aún después de la eliminación del controvertido personaje. Por un lado, el asesinato público de un destacado miembro de la élite dirigente, que, además, como tribuno estaba investido de la invulnerabilidad *(sacrosanctitas),* y, por otro, el lugar de la matanza, dentro de los muros de la desmilitarizada Roma, eran hechos insólitos. También se pisotearon todos los trámites legales anclados en el

ordenamiento constitucional de la República: no hubo ni un juicio previo ni una condena legalmente válida. A través de la ejecución de un ciudadano políticamente disidente, la violencia como instrumento político, ejercida por un grupo de presión que actuó sin ningún mandato legal para ello, sino simplemente guiado por objetivos partidistas, alcanzó su apogeo.

En el año 124 a. C., la «política popular» experimenta un resurgimiento al ser elegido tribuno de la plebe Cayo Sempronio Graco[1115], hermano menor del malogrado Tiberio. Bajo este término, entendemos los esfuerzos de miembros de la clase política romana por llevar a cabo una serie de iniciativas políticas, sirviéndose de la asamblea popular y, en casos extremos, en contra de la mayoría senatorial. La política social constituirá un punto fundamental en los proyectos legislativos de Cayo Graco[1116]. La promulgación de una *lex agraria,* una *lex frumentaria,* así como una *lex militaris,* tenían como objetivo mejorar las condiciones de vida de amplias capas de la población[1117]. Gran trascendencia política obtendrá su *lex iudiciaria,* que, al contar con el apoyo del estamento ecuestre, resultará aprobada en contra de la encarnizada resistencia de los senadores. A partir de ahora, se traspasaban los tribunales de justicia, hasta entonces en manos del Senado, a los caballeros *(equites),* con lo que consiguió que entre los dos estamentos (*ordines*) superiores de la sociedad se desencadenara una rivalidad irreconciliable. Hasta qué punto la modificación del sistema judicial encerraba un explosivo potencial político, se puede apreciar a través de una frase atribuida a Cayo Graco, que rezaba:

> He arrojado al Foro los cuchillos con los que la ciudadanía se despedazará a sí misma.

Con Cayo Graco, el estamento de caballeros *(ordo equester),* que hasta el momento no había mostrado excesivas ambiciones políticas, encuentra acceso a los engranajes de la política romana. Especialmente mediante el control de los tribunales, que les

otorgaba la ley *de repetundis* (jurados para sancionar los excesos cometidos por gobernadores de provincias de rango senatorial), los caballeros logran erigirse en un factor decisivo de la política romana. Pero los *equites* experimentaron un notable incremento de su prestigio no solo en el Foro, sino también ante toda la sociedad, pues, por ejemplo, se les concedieron asientos especiales en el teatro, una distinción de la que hasta ese momento solo disfrutaban los senadores. Como segunda fuerza social, los caballeros con ambiciones políticas —que, desde luego, constituían una minoría, cuya base de poder eran las sociedades arrendatarias dominadas por los *publicani* [1118]— reclamaron una mayor participación en la dirección del Estado. Pese a su postergación temporal bajo el mandato de Sila, su ingente protagonismo político se convertirá en un hecho irreversible. Su ascenso se desarrollará en la época del Principado, tras el ocaso de la República y el predominio de la aristocracia senatorial.

La conjunción de intereses entre Cayo Graco y el estamento ecuestre pronto llegó a sus límites. Su ruptura se produjo al intentar Cayo Graco extender el derecho a la ciudadanía romana a todos los pueblos de Italia. Dicha propuesta de ley, elaborada durante su segundo tribunado, no solo fue ampliamente rechazada, sino que también marginó políticamente a Cayo Graco y, de este modo, sus adversarios políticos pudieron neutralizarlo[1119]. Tanto el Senado como la plebe romana, su clientela tradicional, se mostraron altamente reacios ante su proyecto de ley. Por eso, no consiguió ser reelegido al año siguiente, con lo que su programa de reformas y su carrera política fueron abruptamente abortadas[1120].

La nota final de su biografía fue tan dramática como la de su hermano Tiberio. Arropado del respaldo del Senado, el cónsul Lucio Opimio declaró el estado de sitio (*senatus consultum ultimum*): Cayo Graco fue una de las primeras víctimas. Al dar este paso, se aplicó por primera vez un procedimiento violento

contra unos oponentes a los que se les vetó la posibilidad de apelar al pueblo, negándoles así toda protección jurídica. Con la proclamación del estado de excepción, quedaron suspendidos los derechos constitucionales. Por este motivo, las opiniones de los contemporáneos estaban divididas acerca de la legalidad de unas medidas sumarísimas decretadas por el poder ejecutivo, que usurpaban los derechos soberanos del *populus Romanus*[1121].

Como ya sucediera con su hermano Tiberio, Cayo encontró una muerte violenta dentro de los muros de la ciudad, lo que dio origen a la restauración de un estricto régimen senatorial[1122]. El trágico destino de estos jóvenes y prometedores talentos políticos, procedentes de los más altos círculos de la nobleza senatorial, nos ayuda a comprender un aspecto paradigmático de la política romana. Como resultado de las disputas surgidas tras el asesinato de los Gracos, el consenso político existente entre las clases dirigentes —que había superado tantas crisis en el pasado — se había vuelto mucho más frágil. De ahora en adelante, la violencia constituirá un medio probado y habitual en la lucha por el poder político entre las élites que competían por ejercer el liderazgo de la República romana.

Mario y Sila

> *Sila, que confundió la tiranía, la anarquía y la libertad, hizo las leyes cornelianas. Parecía que reglamentaba nada más que para establecer delitos. Calificando una infinidad de acciones con el nombre de asesinatos, en todas partes encontró asesinos; y por una práctica demasiado seguida, tendió lazos, sembró espinas, abrió abismos en el camino de todos los ciudadanos.*
>
> Montesquieu, *El espíritu de las leyes*

La violenta eliminación de los Gracos no resolvió los problemas de la deteriorada República romana; tampoco impidió la proletarización de las clases medias de la sociedad. Además, en vista de la expansión de la economía latifundista en la península Itálica, se hizo cada vez más difícil reclutar legionarios para satis-

facer las crecientes demandas del ejército. Con la finalidad de buscar una salida a esta situación de estancamiento, se perfilan varios grupos de opinión dentro de la élite senatorial, que propagaban diferentes alternativas políticas. Numerosos *nobiles* apelaban a la inalterabilidad del *statu quo,* es decir, se pronunciaban a favor de la preeminencia del Senado, sin ninguna clase de restricciones. Los miembros afines a estas tendencias se denominaban a sí mismos *optimates* ('los mejores'). A sus oponentes senatoriales les llamaron *populares,* ya que estos intentaban imponer sus propuestas de reforma con el soporte de los comicios y, si era necesario, en contra de la voluntad declarada de los poderosos grupos senatoriales.

La próxima impugnación de la soberanía del Senado no se fraguará en el Foro, el tradicional espacio de toda agitación política, sino en un escenario diferente e inusual: los campamentos militares. Su artífice, Cayo Mario, un *homo novus* que había alcanzado el consulado (107 a. C.), inaugura la ofensiva contra el régimen senatorial, tras haber sido depuestos de su comando Quinto Calpurnio Bestia y Aulo Postumio Albino, responsables de escandalosos sobornos, que causaron serios reveses a las armas romanas en una guerra colonial que se libraba desde hacía varios años y con poca fortuna en el norte de África. Apoyado por el estamento ecuestre y la asamblea popular, consiguió el mando de las operaciones. Allí se ganó el versado hombre de armas sus primeros laureles militares, al poner fin a la Guerra de Yugurta (105 a. C.). De esta manera, Mario y la oposición popular que se había congregado en torno a su persona pudieron volver a recuperar la iniciativa política que habían perdido desde la era de los Gracos.[1123] Pero el verdadero ascenso de Mario hasta la cima del Estado acababa de comenzar.

Ante la amenaza de una confederación de los aguerridos pueblos del norte que pretendían establecerse en la zona del dominio de Roma y tras el grave descalabro de las legiones romanas

en Arausio, comandadas de Quinto Servilio Cepión, cuyas simpatías por los círculos senatoriales más reticentes eran notorias, se volvió a investir a Mario con el consulado y con la misión de repeler las amenazantes incursiones en suelo itálico. Fueron ante todo la destreza estratégica y las capacidades militares, las que avalaron la elección de Mario, al que se le encomendó sofocar uno de los conflictos bélicos más peligrosos en la reciente historia de Roma, en el que se dirimía el destino de Italia. Sus victorias sobre los cimbrios y teutones convertirán al hábil general en un personaje providencial y en el símbolo más emblemático de la política popular[1124].

El principal vehículo para abordar con éxito su cometido fue una profunda reforma castrense, que, ligada al nombre de Mario, modificará la estructura del dispositivo bélico romano[1125]. Mario reclutó para sus legiones, durante el dilatado período en que ostentó el mando supremo de los ejércitos de Roma, de forma prioritaria a proletarios, ya que debido al empobrecimiento de las clases medias, apenas había tropas disponibles para satisfacer las necesidades de la política exterior. Su intervención en el engranaje social y militar supuso un cambio de paradigma que redefinió el organigrama militar, condicionando al mismo tiempo el futuro quehacer político. La principal consecuencia de estas innovaciones fue la creación de estrechas redes clientelares entre el comandante militar y la tropa. Mario, como nuevo patrono de sus legionarios, asumió la tarea de asegurar económicamente a sus clientes, procurando que, tras la conclusión del servicio militar, los veteranos obtuvieran tierras de cultivo para garantizar su porvenir[1126]. A la larga, estas medidas conllevarán, por una parte, la politización del ejército, y por otra, contribuirán a la militarización de la política en la última fase de la República romana.

El vehículo para orquestar iniciativas de tan profundo calado y repercusión política, económica y social fue el enorme poder

ejecutivo acaparado durante los seis consulados con los que fue investido Mario año tras año, que catapultaron al renombrado general a la cabeza del gobierno[1127]. Pero Mario pasará ante todo a los anales de la historia de Roma por sus espectaculares victorias sobre las aguerridas tribus de los cimbrios en la desembocadura del Ródano (102 a. C.), en Aquae Sextiae, y sobre los pueblos teutones en el norte de Italia (101 a. C.), en Vercellae. Debido a la magnitud del peligro que pendía sobre Roma, le fueron concedidos varios triunfos, y la población itálica, agradecida por su gestión, lo aclamó como el tercer fundador de Roma[1128]. Sin embargo, Mario, el celebrado talento militar, no fue capaz de imponerse a las intrigas políticas de la facción popular más radicalizada (Lucio Apuleyo Saturnino, Cayo Servilio Glaucia) ni a la mayoría del Senado, que presentaba una oposición cerrada a cualquier propuesta de reforma y que, entre tanto, se había asegurado el apoyo del estamento ecuestre[1129]. Su actitud titubeante hizo que la facción popular se desmoronase, acarreando con ello su defenestración. Se abría así el camino a una restauración del régimen senatorial[1130].

En esta época de luchas por hacerse con el poder del Estado entre *optimates* y *populares,* aconteció una rebelión de los aliados itálicos que sacudió la hegemonía romana sobre la península Apenina hasta la médula (91 a. C.). El detonante fue la fallida propuesta del tribuno de la plebe Marco Livio Druso de concederles a los itálicos la ciudadanía romana (como ya había sugerido Cayo Graco una generación antes). Tras una sangrienta guerra en la que Roma se tambaleó hasta el borde de la derrota, los romanos lograron finalmente imponerse a sus adversarios, y trataron de calmar el tenso ambiente que se respiraba en Italia a través de concesiones. En el año 90 a. C., se ofreció la ciudadanía romana a aquellos que no habían participado en el levantamiento *(lex Julia de civitate amicis et sociis populi Romani danda)* y un año más tarde se extendió el derecho de ciudadanía a todos los pue-

blos itálicos *(lex Plautia-Papiria)*. Mediante este paso, la República se transformó *de iure* en una renovada confederación territorial, cuya ciudadanía abarcaba toda la península Itálica al sur del Po.

Apenas superada la guerra contra los aliados itálicos, se reanudaron las luchas internas por el control de las instituciones. El tribuno de la plebe Publio Sulpicio Rufo se ocupó de la todavía pendiente integración de los itálicos en el Estado romano, exigiendo la inscripción igualitaria de los nuevos ciudadanos en las 35 circunscripciones *(tribus)* electorales. Sus opositores, en cambio, trataron de ubicar a todos los itálicos en las cuatro tribus urbanas, reduciendo así su peso político. Como portavoz de los círculos senatoriales, Lucio Cornelio Sila, cónsul del año 88 a. C., rechazó el intento de Sulpicio, tratando de impedir la votación, pero no logró imponer su criterio. La respuesta de Sulpicio no se demoró: mediante un plebiscito, retiró a Sila del mando supremo de la guerra que se estaba preparando contra el rey Mitrídates de Ponto. En su lugar, se asignó esta tarea a Mario, quien, a pesar de su avanzada edad, seguía siendo considerado un comandante capaz.

La reacción de Sila a su sorprendente relevo en el mando fue tan espectacular como ilegal. Se trasladó sin demora al ejército acantonado en Nola y se aseguró el apoyo de las legiones al sugerirles que bajo el liderazgo de Mario no participarían en una campaña que les reportaría un considerable botín. Sila sublevó a la tropa y la persuadió de marchar sobre Roma, lo que en la práctica significaba dar un golpe de Estado. Mediante el diseño de una estrategia propagandística, trató de justificar el en sí injustificable hecho de que el propio cónsul marchaba a la cabeza del ejército contra Roma. No logró engañar a nadie. Después de una corta lucha, los golpistas lograron tomar la desmilitarizada ciudad. Mario se vio obligado a huir, y Sulpicio fue asesinado poco después. Sin embargo, pronto se demostró que las tropas

no compartían plenamente los intereses políticos de su comandante, al que le urgieron a partir inmediatamente hacia el Asia Menor para combatir a Mitridates. De esta manera, Sila dispuso de poco tiempo para consolidar su recién ganado poder por la fuerza de las armas. Proscribió a sus adversarios políticos, que fueron objeto de una brutal persecución; quienes no pudieron escapar fueron arrestados o asesinados y sus bienes confiscados. Tras dejar una inaudita huella de sangre, que superó con creces la violencia desencadenada contra los hermanos Graco en la generación anterior, Sila se apresuró a dirigirse hacia el este para hacerse cargo de las operaciones militares contra Mitrídates. Pero ya la elección de su declarado adversario Lucio Cornelio Cinna para el consulado del año siguiente (87 a. C.) dejó entrever que el nuevo orden establecido por Sila no era del agrado de todos[1131].

Cuando Sila tomó Roma por las armas, utilizando despiadadamente sus recursos de poder para imponer su voluntad y eliminar a sus adversarios, el ordenamiento político de la República sufrió una profunda ruptura de la que nunca se recuperaría. En un Estado que no conocía la separación entre el poder civil y el militar, y en el que los políticos eran al mismo tiempo magistrados civiles y líderes militares, el mando supremo en los frecuentes conflictos bélicos entrañaba una enorme relevancia política. Por tanto, el tema de quién ejercía un determinado comando militar se convirtió en una cuestión existencial para la supervivencia de la oligarquía reinante. Debido al amplio poder y la popularidad que podían acumular generales carismáticos, el estadista que dirigía con notable éxito campañas militares en nombre de su país, arropado por sus legiones, se podía transformar en un incalculable riesgo para la pervivencia del régimen senatorial. Fueron precisamente estos talentosos personajes —que disponían de enormes recursos militares y que además mantenían fuertes vínculos clientelares con las provincias bajo su control,

consolidando así el dominio de Roma al ampliar su esfera de poder— los que podían desequilibrar la estabilidad del Estado. La biografía de Sila tras su regreso de Oriente ejemplifica la oscilación entre la necesidad y el peligro que suponían estos personajes. Todos ellos (Sertorio, Pompeyo, César) se moverán entre el golpe de Estado y la restauración del orden establecido.

Tras medirse con Mitrídates en suelo griego y en Asia Menor, comenzando una guerra que fue más bien aplazada que concluida, Sila puso pie en suelo itálico a la cabeza de su ejército. Ajustó cuentas con sus oponentes al promulgar las nefastamente famosas proscripciones con las que daba carta blanca a la eliminación de sus adversarios, sin detenerse en formalismos judiciales y sin tener en cuenta las leyes vigentes y el derecho de apelación al pueblo romano. Estos métodos violentos sacudieron el equilibrio político interno de la República. Una forma hasta entonces desconocida de terror autorizado por el Estado se apoderó de Roma. El Senado otorgó a Sila una dictadura sin límite temporal (82 a. C.) para reorganizar el deteriorado organigrama constitucional de la República *(dictator rei publicae constituendae),* pero con la clara intención de fortalecer el poder del estamento senatorial[1132]. El objetivo de Sila fue asegurar el predominio del Senado en el futuro. Una prioridad de su legislación fue la de limitar las atribuciones de los tribunos de la plebe, cuyo derecho a ejercer el veto fue restringido. Además les fue negada la posibilidad de ocupar las principales magistraturas. A partir de ahora, sus proyectos legislativos precisaban de la aprobación del Senado antes de poder ser sometidos al voto de los comicios. En materia judicial se ampliaron las competencias de los tribunales permanentes, cada uno de los cuales era responsable de un determinado delito bajo la presidencia de un pretor. Se revirtió la entrega de estos juzgados a los miembros del estamento ecuestre, decidida por Cayo Graco, incrementando el peso de los senadores en los tribunales. El Senado duplicó su tamaño de 300 a 600 miembros.

Los nuevos senadores procedían mayoritariamente del estamento ecuestre y se mantuvieron leales al nuevo régimen. Otro de los objetivos primordiales de Sila consistía en reorganizar las funciones de las magistraturas. Se rediseñaron sus competencias y atribuciones. También se dictaron reglamentos acerca de la edad mínima para ocupar los cargos públicos y se dictaminaron una serie de restricciones en cuanto a la reelección. El número de las más altas magistraturas aumentó a 10: 2 cónsules y 8 pretores. Solo después de haber ejercido dichas magistraturas, sus titulares podían administrar las provincias en calidad de promagistrados —*pro consule* y *pro praetore*— durante un año. El objetivo era la desmilitarización de Italia a través de la separación del poder civil ordinario y de la administración provincial, que incluía extensas prerrogativas militares. Para evitar peligrosas concentraciones de poder, se distribuyeron los efectivos del ejército de forma más o menos equitativa, según requirieran las circunstancias, entre todos los magistrados que estaban al mando de las provincias.

Con las iniciativas de Sila, la constitución republicana había sido transformada en un sentido restaurativo a través de métodos dictatoriales, cuya meta era consolidar el frágil gobierno del Senado. Sin embargo, el proceso reformador quedó desacreditado por la actitud de su impulsor, por la ignominia de sus proscripciones y por la impopularidad de algunas de las medidas adoptadas, como la devaluación del tribunado de la plebe. La duración de las innovaciones dependía tanto de la voluntad de sus partidarios, como de la fuerza de sus detractores, pero sobre todo de la futura interacción entre Roma y los territorios dependientes de su dominio. Para sorpresa de todos, una vez concluido su programa legislativo, Sila renunció voluntariamente a la dictadura, se retiró a la vida privada y murió poco después (78 a. C.). Como nota de pie de página anotamos que uno de sus mayores detractores, Cayo Julio César, pariente y simpatizante de

Mario, tachó a Sila de analfabeto político por haberse retirado voluntariamente del gobierno. Será paradójicamente el propio César quien se convertirá en su alumno más aventajado[1133].

Las biografías de los Gracos, Mario y Sila sintetizan la tragedia de la República romana, pues dan cuenta de la incapacidad de sus clases dirigentes para saber afrontar los peligros y las causas que la acechaban. La solución puesta en práctica por el bloque senatorial fue muy simple: denegar amplias potestades a las personalidades más capaces de dar salida a la infinidad de problemas que azotaban al Estado y la sociedad, tales como la proletarización de Roma, las revueltas de esclavos, la piratería, los levantamientos en las fronteras de Imperio, movimientos disidentes en las provincias, crisis económicas y las desproporciones entre el centro y la periferia del dominio de Roma. Todos estos retos requerían soluciones duraderas puestas en práctica por los miembros más capaces de la élite dirigente, investidos con plenos poderes para facilitarles la tarea. Pero, una vez cumplida su misión, imperaba el miedo ante estas personalidades, que, gracias al éxito alcanzado, se distinguían por su prestigio y carisma del resto de sus colegas senatoriales. Pleno de desconfianza hacia individuos excepcionales, que a través de su exitosa gestión podían quebrantar los moldes de la igualdad aristocrática, el estamento senatorial se dedicó a combatirlos sin cuartel y perdió así la oportunidad de integrarlos y neutralizarlos en bien del Estado. Ante esta alternativa, la *nobilitas* prefirió inhibirse, es decir, no resolver los problemas planteados antes que correr el riesgo de que un miembro de su seno, dotado de amplias atribuciones, se pudiese convertir en el amo de todos.

6. Economía y guerra

Financiación de la Segunda Guerra Púnica

La conquista del sur de la península Ibérica por Cartago fue el elemento decisivo para la financiación de la Segunda Guerra Púnica. Desde que los Bárcidas lograran afianzarse en Hispania (237 a. C.), el poder de la metrópolis norteafricana no dejó de aumentar. El número de aliados creció constantemente (edetanos, ilergetes, turboletas, carpetanos), y el ejército alcanzó un alto nivel de rendimiento. Gracias a la comercialización de múltiples materias primas procedentes de Hispania, como el aceite, el grano, el esparto, la madera, la lana o los salazones, se llenaron las arcas de Cartago. La prueba más visible de la creciente prosperidad que proporcionaba el control de los territorios hispanos fue la enorme cantidad de metales preciosos acaparados en Cartagena, los arsenales repletos de armas, los astilleros, los almacenes llenos de todo tipo de suministros, las innumerables materias primas y los numerosos rehenes que garantizaban la conformidad de las tribus ibéricas con el dominio de Cartago[1134]. Pero el factor de mayor peso del sistema económico púnico en su zona de domino fue la apropiación de las riquezas del subsuelo. Se llevó a cabo una explotación sistemática de los abundantes recursos minerales del sur de Hispania, entre los que destacaban la plata, el cobre, el mineral de hierro y el plomo. Los yacimientos más importantes se ubicaban en las regiones de Río Tinto, Huelva, Sierra Morena, Cástulo, Cartagena y Sierra Almagrera. Solo una mina de Baebelo aportaba al tesoro cartaginés un rendimiento diario de 300 libras de plata. Sigue sin conocerse la forma en la que se reguló la propiedad de los yacimientos. Es probable que los pueblos hispanos se encargaran directamente de los procesos de producción, mediante contratos de arrendamiento para su uso, pero también cabe la posibilidad de que las minas fueran anexionadas a la fuerza por el Estado cartaginés. En cualquier caso, parece que bajo los Bárcidas —a diferencia de la época romana, cuando los inversores privados participaban en la explotación— la extracción de metales en los distintos yacimientos se organizó co-

mo un monopolio estatal, y los beneficios se destinaron probablemente al tesoro de Cartago[1135]. Debido principalmente a la enorme productividad de las minas de plata del sur hispano, Cartago se había convertido de nuevo, superando la derrota sufrida en la Primera Guerra Púnica, en un factor de poder en el Mediterráneo occidental. Por tanto, era capaz de mantener un gran ejército y llevar a cabo una política exterior de gran alcance, lo que en última instancia sería la causa de la Segunda Guerra Púnica.

Aparte del reclutamiento de aliados, la estrategia de guerra de Aníbal, de acuerdo con el gobierno cartaginés, se basaba en dos premisas: por un lado, era imperativo lograr progresos militares en suelo itálico para atraer y retener el potencial militar de Roma en esa zona, impidiendo así que se desviara su atención hacia Hispania o el norte de África. Por otro, el flujo de dinero y de suministros de las bases de poder hispanas tenía que funcionar sin problemas para abastecer al tesoro cartaginés y mantener al ejército de Aníbal que operaba en Italia. Para que todo esto se cumpliera, la explotación de las minas hispanas no podía interrumpirse bajo ninguna circunstancia, por lo que el hermano de Aníbal, Asdrúbal, permaneció en Iberia con suficientes tropas para asegurar la extracción ininterrumpida de los metales preciosos y demás materias primas de relevancia para el curso de la guerra[1136].

A partir de la información, escasa y dispersa, de aquellos autores que nos hablan acerca de la obtención de recursos en la península Ibérica, como Polibio, Estrabón, Livio o Plinio, podemos calcular de forma aproximada de qué medios disponía la economía de guerra cartaginesa al estallar el conflicto armado con Roma. Tan solo las zonas mineras del sur de Hispania, es decir, las regiones de Cartagena y Baebelo —sin tener en cuenta la zona minera de Huelva— ofrecían un rendimiento anual de unas 46 toneladas de plata, lo que correspondía a unos 10 millo-

nes de denarios. Los costes totales del ejército cartaginés en Hispania en el momento álgido de su movilización, justo antes del comienzo de la guerra (incluyendo armas, barcos, material de guerra, suministro de alimentos, pago de sueldos), ascendía a unos 9,5 millones de denarios, equivalentes a 44 toneladas de plata. Por consiguiente, la producción de las minas hispanas era suficiente para asegurar tanto el mantenimiento del ejército itálico de Aníbal, como el suministro de las tropas que permanecieron en Iberia. Cualquier excedente era probablemente transferido a Cartago como una contribución a la financiación general de la guerra[1137], que de esta manera sufragaba las expediciones dirigidas a la reconquista de Sicilia y Cerdeña.

Estos cálculos nos muestran que la continuación de las operaciones militares cartaginesas dependía del buen funcionamiento de las minas hispanas. que formaban el principal pilar de apoyo de la economía de guerra cartaginesa. La otra base de abastecimiento, la propia ciudad de Cartago, se ocupaba de asegurar la coordinación de las operaciones militares en los distintos escenarios de guerra y el apoyo logístico a los ejércitos y flotas que operaban fuera del África septentrional. Para cumplir estos requisitos, Cartago podía recurrir a los excedentes de las minas hispanas, así como a los recursos agrícolas producidos en el norte de África. La situación tras la Segunda Guerra Púnica demuestra que no debemos subestimar la importancia de la agricultura africana. Aunque en ese momento el radio de acción económica de Cartago se limitaba al norte de África, la ciudad derrotada logró pagar las aplastantes indemnizaciones romanas en poco tiempo. Al fin y al cabo, se trataba de la considerable suma de 10.000 talentos de plata, lo que muestra claramente el potencial económico de la región norteafricana[1138].

Si dirigimos la mirada a Roma, observamos que allí imperaban mecanismos totalmente diferentes en cuanto a la financiación de la guerra. Desde el inicio de su proceso de expansión,

Roma debía superar dificultades logísticas y financieras para hacer frente a los gastos que esta generaba. La conquista de la ciudad etrusca de Veyes (396 a. C.) señaló el camino a seguir, ya que el enorme botín obtenido se convirtió en el elemento más importante de la economía de guerra romana. El enemigo derrotado tuvo que sufragar los gastos del aparato militar. Según Catón el Viejo, la guerra alimentaba la guerra[1139], y Cicerón daba por sentado que la presión fiscal sobre los territorios conquistados era una compensación más que justificada para resarcirse de los gastos que ocasionaban las operaciones militares[1140]. Pero en la práctica las cosas sucedieron de forma diferente a lo que podemos leer en los panfletos propagandísticos que versan sobre las guerras libradas por Roma. Cuando esos enfrentamientos no se desarrollaban según los planes previstos y se tenían que afrontar las derrotas de las fuerzas romanas, esto significaba que no se podía recurrir al botín de los vencidos. Se empezaron entonces a buscar formas alternativas de financiación. El ejemplo más conocido tuvo lugar durante la Segunda Guerra Púnica (215 a. C.). Entonces se procedió a la subasta pública del equipamiento militar como método para acaparar el capital necesario que permitiera pertrechar y abastecer adecuadamente a los ejércitos romanos que operaban en Hispania. Mediante este sistema de financiación pública entraron en escena las *societates publicanorum,* que a partir de entonces se convertirían en el factor más importante de la economía de guerra romana. Dichas sociedades adelantaban el dinero necesario para financiar los gastos de las próximas operaciones militares (adquisición de material militar, barcos, suministro de las tropas, pago de salarios) al Estado, que garantizaba el reembolso de las sumas correspondientes junto a altos márgenes de beneficio a los donantes, tras la conclusión exitosa de las acciones bélicas[1141]. De esta manera, la guerra se financiaba recurriendo a préstamos privados, un método que con el tiempo se

haría popular, como demuestran los numerosos empréstitos de guerra de los tiempos modernos.

La era imperial nos muestra cómo fue posible lograr cierta prosperidad económica mediante el aumento del comercio y del transporte de mercancías, así como a través de reformas fiscales, que tuvieron un impacto en la política financiera. Pero la alteración de los factores económicos que se producían de forma inesperada, como el incendio de Roma del año 64 o los tumultos provocados por las luchas por el poder del siglo I (Galba, Otón, Vitelio, Vespasiano), llevaron al gobierno imperial a emprender correrías a gran escala, como la Guerra Judaica (70) o la conquista de Dacia (105). Estos saqueos sirvieron tanto para cubrir los gastos militares, como para impulsar medidas de infraestructuras necesarias que no se podían financiar recurriendo al tesoro público.

Debido a la fuerte presión ejercida en las fronteras imperiales, aumentó desde finales del siglo III el número de legiones y con él los salarios a pagar. Los gastos militares alcanzaron entonces un nivel sin precedentes, lo que exigió reformas profundas de la política monetaria. Sin embargo, el aumento de la inflación y el deterioro crónico de la moneda obligaron a que la financiación del aparato militar abarcara también a suministros en forma de bienes naturales *(annona militaris)*. El ejército se convirtió así en el mayor factor presupuestario de un Estado que vivía en una situación de alarma permanente merced a la presión que los pueblos limítrofes ejercían sobre sus fronteras. En vista de la carencia de botines a gran escala y debido a la ausencia de guerras de conquista, la única manera de compensar los tradicionales métodos de financiación del dispositivo militar será la enérgica recaudación de impuestos[1142].

Milagro económico norteafricano

El gasto militar como una de las partidas financieras más importantes de la arquitectura económica de cualquier comunidad tanto en épocas pretéritas como en nuestros días tiene, debido a su enorme relevancia dentro de los presupuestos del Estado, una incidencia decisiva en las tareas de gobierno y en la proyección política de todo país. Su gestión y utilización genera múltiples repercusiones tanto de índole político como económico y social. En la Antigüedad, las ventajas financieras y la prosperidad económica no se lograban solo mediante conquistas o saqueos. Como se aclarará a través del siguiente ejemplo, que desde el punto de vista actual nos parece muy comprensible, la prosperidad también podía producirse si se daban las circunstancias contrarias. La ausencia de la guerra o, en otras palabras, una dilatada época de paz, pero sobre todo durante la posguerra, se podían generar condiciones favorables para el desarrollo de una política económica orientada hacia la obtención de beneficios.

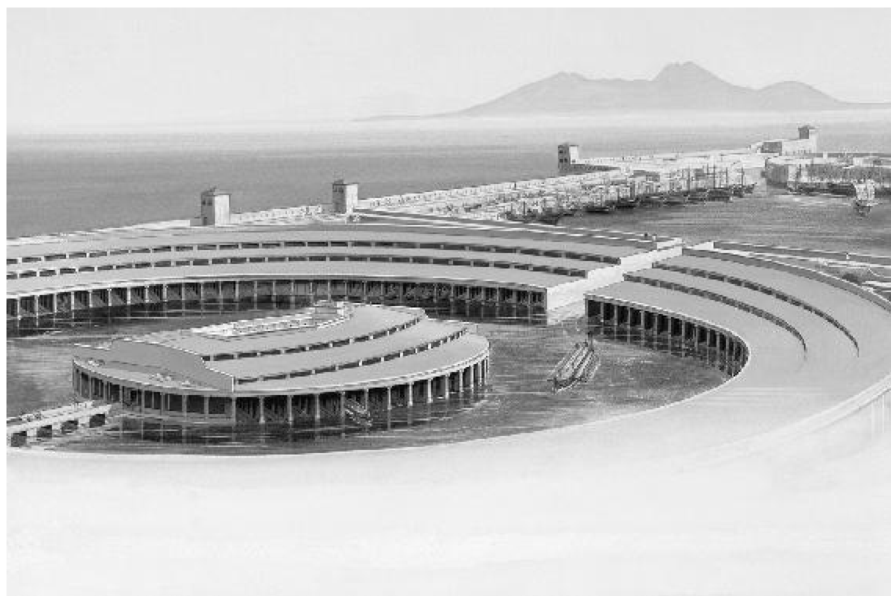
Al estudiar el cambio de la situación política de Cartago tras la derrota y la posterior paz dictada por Roma (201 a. C.), hay que considerar en primer lugar las pérdidas territoriales (Cerdeña, Sicilia, Iberia, África del Norte) que se tuvieron que asumir en cumplimiento de las cláusulas de su capitulación. Junto a la entrega de la flota, se exigió el pago de reparaciones, que será recaudado anualmente de forma implacable. Además, se acabaron los ingresos de las minas de plata de Iberia, la partida más importante del presupuesto del Estado cartaginés, sin la que la guerra contra Roma no habría podido ser financiada. Pero, paradójicamente, la vapuleada Cartago logró recuperarse de esta precaria situación de manera más rápida de lo esperado. Para sorpresa y preocupación de los romanos, la derrotada ciudad experimentó un notable auge económico.

Aparte de la desmovilización del ejército, eliminando así un gasto considerable, uno de los principales factores de la recuperación de Cartago fue la gestión de Aníbal durante su etapa como

máximo representante del poder civil. A él se debe una gran parte de las reformas que regularon el sistema financiero y que a la larga generarán una sólida base para el resurgimiento de la actividad económica y comercial. Aníbal logró optimizar la justicia fiscal y la política presupuestaria, estableciendo así una base sólida para el futuro éxito económico[1143]. En ausencia de las grandes y costosas empresas de la política exterior, el regreso forzado a la intensificación de las actividades económicas domésticas redujo las desventajas de la balanza de pagos. Si los recursos disponibles que en su momento hicieron poderosa a la ciudad se gestionaban de forma inteligente, se podrían conseguir ventajas tangibles. El dictado de paz impuesto por Roma a Cartago, cuyo principal objetivo era limitar radicalmente el campo de acción militar de la gran potencia norteafricana, obligándola a abstenerse de cualquier clase de política expansionista, generará a la larga efectos positivos, que fueron mayores de lo que a primera vista parece. La respetable cantidad de recursos que en el pasado consumía el mantenimiento de la flota de guerra para garantizar su disponibilidad y eficacia, así como para pagar el equipamiento y la soldada de los mercenarios al servicio de la política ultramarina de Cartago, pudieron ser ahora utilizados exclusivamente para materializar proyectos civiles[1144]. Estos capitales se invertirán prioritariamente en obras públicas o en mejoras de la infraestructura económica y comercial. Cartago no quedó paralizada por el golpe psicológico que supuso la pérdida de su imperio colonial; tampoco se sumió a la desesperación y a la inactividad. Al contrario, se puede observar una pronta recuperación económica, basada en la potenciación de una agricultura modélica en las privilegiadas zonas de cultivo norteafricanas pertenecientes directamente a Cartago[1145]. Los pilares de la revitalizada infraestructura económica de Cartago en el primer tercio del siglo II a. C. fueron, por un lado, una agricultura extremadamente eficiente, que se practicaba en una de las zonas más fértiles del Mediterráneo,

por otro, un comercio rentable con el interior de África, y por último, una política presupuestaria completamente renovada. A ello se añade el aumento de la producción artesanal.

También es posible constatar un auge de la actividad urbanística, visible a través de la intensificación de la construcción de edificios públicos y privados[1146]. La topografía de la ciudad de Cartago en época posterior a la Segunda Guerra Púnica, perceptible a través de las últimas excavaciones (Niemeyer), acredita la modernidad y el lujo de sus espacios públicos y sus zonas residenciales, al igual que resalta de forma muy especial la magnificencia del recinto portuario, una magistral obra de ingeniería. Fue entonces cuando se construyó un magnífico puerto comercial, de forma rectangular, que estaba conectado por un canal con un puerto militar circular, con atracaderos para 200 barcos, en cuyo centro se ubicaba el denominado islote del almirantazgo. El esplendor de los edificios públicos y de las zonas residenciales de nueva construcción superaba con creces las viviendas más modestas del pasado[1147]. Todas estas realizaciones arquitectónicas de gran nivel técnico, iniciadas en los primeros decenios del siglo II a. C., requerían una considerable financiación e infraestructura logística de primer orden.



22. El puerto de Cartago (dibujo de Peter Connolly).

No obstante, el dinamismo financiero y los beneficios económicos obtenidos se vieron contrarrestados por el férreo dominio que ejercía Roma sobre el destino de la ciudad, que no cesaba de recordar a los cartagineses su limitada soberanía. Cartago no permaneció al margen del conflicto romano-seléucida. En cumplimiento de sus obligaciones, proporcionó naves al almirante romano Cayo Livio Salinator. También provisionó a las tropas romanas con grano y otros suministros, y se ofreció a pagar las reparaciones de guerra aún pendientes[1148]. Dado que se trataba de enormes sumas, hay que suponer que las reformas financieras iniciadas durante el sufetato de Aníbal habían permitido al Estado cartaginés conseguir una rápida recuperación económica. Sin embargo, los romanos rechazaron decididamente esta oferta de reembolso por razones comprensibles. Aparentemente querían mantener el estado de dependencia de los cartagineses con Roma el máximo tiempo posible.

Visto desde una óptica global, lo que se desarrolló en Cartago se parece, a modo de analogía, a lo acontecido en Alemania tras

la derrota sufrida en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). También aquí se puede constatar una pérdida de autonomía en materia de política exterior. De manera semejante a la tutela que Roma ejercía sobre Cartago, los aliados vencedores de la guerra ejercieron igualmente un férreo control sobre la soberanía alemana. Como sucedió en Cartago, también el territorio de Alemania sufrirá un sensible recorte. Y ésta, al igual que Cartago, exenta de gravosas cargas militares, dedicará todos los recursos que quedan a su disposición para mejorar la inversión pública y privada, y para incentivar la productividad y la innovación tecnológica. La República Federal Alemana, sin ejército ni gastos bélicos, se concentró en la reconstrucción del país, invirtiendo la mayor parte de su presupuesto en medidas de infraestructura civil, industrial y social. Al poco tiempo se generará lo que ha sido denominado el milagro económico alemán, que si se mira de cerca, es en gran parte perfectamente comprensible con lo que siglos antes ya sucedió en Cartago en una situación comparable, a pesar de las diferencias. El milagro cartaginés consistió en una gran transformación de los propios recursos económicos, pasando de una economía de guerra a una economía de mercado, que se basaba en la producción, el comercio y los servicios[1149]. Pero hay una diferencia crucial entre las dos situaciones históricas. Las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial tenían un interés vital en integrar a la nueva Alemania en el marco de la política europea. Desde una perspectiva con visión de futuro, sabían que la incentivación de la prosperidad económica daría sus frutos para ambas partes a largo plazo, como justamente ocurrió. Sin embargo, los romanos estaban lejos de ese nivel de reflexión con respecto a Cartago. Nunca pensaron en la integración de sus enemigos y en el equilibrio global. Para Roma, un orden de paz satisfactorio solo se lograba al cumplirse incondicionalmente sus propios intereses y demandas. Los estándares de sus acciones oscilaban entre el rigor y el interés propio. A pesar de haber derro-

tado a Cartago, el esquema mental basado en un concepto bipolar, amigo-enemigo, seguía estando presente.

Será en parte debido a esta bonanza económica, a esta recuperación que experimenta la derrotada ciudad, lo que suscita una mezcla de desconcierto, desconfianza y envidia en Roma. A los vencedores de la guerra les cuesta mucho asumir esta situación. No pueden soportar los evidentes éxitos que está cosechando su secular enemiga en el campo de la economía, del urbanismo y del progreso técnico y artesanal. Cualquier romano que llega a Cartago, después de percatarse de sus magníficas instalaciones portuarias, de sus clamorosos edificios públicos y privados, de su floreciente economía agrícola y comercial, se queda con un mal sabor de boca pensando en los peligros que corrió Roma durante las anteriores Guerras Púnicas. Probablemente teme una repetición de las aventuras bélicas del pasado. El principal portavoz de una postura beligerante respecto a Cartago es Marco Porcio Catón, quien durante la Segunda Guerra Púnica combatió en Tarento y a orillas del Metauro contra los contingentes cartagineses que operaban en suelo itálico. También formó parte del ejército de Escipión que consiguió la capitulación de Cartago. Este insigne estadista, uno de los más prestigiosos políticos de la República romana, se convirtió en un acérrimo partidario de la extinción de Cartago. Desde luego no estaba solo. Detrás de él, se agrupaba un influyente listado de senadores y posiblemente una gran parte de la ciudadanía que consideraba la rápida recuperación de la metrópoli norteafricana un potencial peligro para los propios intereses. Sobre Catón se recuerda que, cada vez que pronunciaba un discurso en el Senado, lo concluía dirigiendo las siguientes palabras al auditorio: *Ceterum censeo Carthaginem delenda esse* ('Pienso que Cartago debe ser destruida').

Aunque los detractores de Cartago se hallaban en mayoría, algunos prestigiosos senadores estaban en desacuerdo. Por ejemplo, Publio Cornelio Escipión Nasica, que se mostró contrario a

cualquier acción violenta contra Cartago y propagó su derecho de existencia dentro del sistema político tutelado por Roma. A pesar de la animadversión romana que reina frente a todo lo relacionado con Cartago, no existen casos concretos que certifiquen una latente o abierta beligerancia de la ciudad norteafricana respecto a Roma. Sucede más bien todo lo contrario. Cartago paga anualmente, sin demora, los tributos acordados. Actúa sirviendo a los intereses de Roma cada vez que se requiere su colaboración. Ante estas circunstancias, cabe cuestionarse los motivos que, desde el final de la década de los años 50 del siglo II a. C., incentivan la incipiente agresividad romana frente a la derrotada ciudad. Existe un indicio que lo puede explicar: en el año 151 a. C., se salda el último plazo de la deuda que abonaba Cartago en concepto de reparaciones, tras su derrota en la Segunda Guerra Púnica. A partir de este momento se acentúa en Roma la percepción de que Cartago se escapa de la tutela a la que hasta entonces estaba férreamente sometida. También se teme que este incremento de su cuota de autonomía, al no tener que satisfacer más las exigencias pecuniarias romanas, pueda inspirar a la metrópoli norteafricana a concebir planes de revancha contra Roma.

El conflicto que conducirá al estallido de la Tercera Guerra Púnica tiene su origen en una querella territorial entre el reino númida y Cartago. Se trata de una de tantas disputas fronterizas habidas por la fijación de los límites entre ambas comunidades. Durante las últimas décadas Masinisa no desaprovechó ninguna ocasión para provocar a sus vecinos púnicos. Como gozaba del apoyo de Roma, nunca se mostró dispuesto a ceder en sus pretensiones. Pero esta vez, la atosigada ciudad no se dejó intimidar tan fácilmente como en el pasado, y movilizó, bajo el mando de Asdrúbal y Cartalo, una importante fuerza de choque para combatir a las tropas númidas de Masinisa. Sin embargo, este alarde de fuerza se revela completamente infructuoso. Al cabo de poco tiempo, el ejército cartaginés, que consta en gran parte de con-

tingentes númidas adversos a Masinisa, sufre una grave derrota (151 a. C.). Sus comandantes son condenados a muerte en Cartago, pero escapan del castigo refugiándose en los confines más apartados de Numidia, donde se mantienen a la cabeza del diezmado ejército. Con la frustrada ofensiva militar de Asdrúbal contra Masinisa se produce una lesión del tratado de paz concluido cincuenta años antes, que prohibía a la ciudad púnica guerrear en África sin el consentimiento de Roma. Condenando esta forma de proceder de los cartagineses, los romanos obtienen el esperado pretexto para su intervención militar.

En el fondo, la Tercera Guerra Púnica fue tan evitable como innecesaria, pues el ejército púnico no constituía ninguna amenaza, ni para Numidia, como demostró la reciente derrota cartaginesa encajada ante las tropas de Masinisa, ni mucho menos para Roma. Pero el estado de ánimo de la mayoría de la población romana y de su cúpula dirigente estaba a favor de castigar de forma ejemplar al detestado enemigo. Esta vez no se dirime un conflicto entre intereses contrapuestos, sino que se pretende simplemente dar rienda suelta a los instintos de frustración y venganza que subyacen en la memoria colectiva de la población romana. Como ya sucedió en las dos guerras anteriores, también ahora los romanos esgrimen argumentos jurídicos para legitimar su ruda agresión. Pero estos no logran encubrir la decidida voluntad de la gran potencia itálica de destruir a la antigua competidora. Roma quería deliberadamente ir a la guerra y no se dejó disuadir por las concesiones que ofreció Cartago para desactivar la crisis. Su meta era humillar a su antigua rival, aniquilar su existencia como ente político autónomo, satisfacer las ansias de venganza que aún pervivían en el subconsciente de gran parte de la sociedad romana y conseguir un extraordinario botín de guerra, dada la legendaria riqueza del objeto de su codicia.

Conquista de la Galia

Siempre necesitaba dinero. Una vez intentó también comerciar con esclavos —dijo el anciano mientras caminábamos—. ¿Supongo que usted habrá oído la historia con los piratas?

Bertolt Brecht, *Los negocios del señor Julio César*

Sin haber sido comisionado explícitamente por ninguna institución estatal, el procónsul Cayo Julio César inició por su propia voluntad incursiones que rebasaban los límites de su provincia, adentrándose en los territorios galos independientes a partir el año 58 a. C. para ponerlos bajo su control. Al igual que Alejandro Magno, que avanzó hasta los límites del mundo conocido, César pretendía alcanzar logros extraordinarios para sí mismo y para el Estado que representaba. La ambición y la voluntad de poder eran sus fuerzas motrices. Pero se trataba también de aumentar su *dignitas,* de iniciar una gestión política autónoma, teniendo en cuenta las necesidades de seguridad de Roma, de construir su propia posición de poder y, por último, pero no menos importante, de acaparar fama, honor y, por supuesto, riquezas.

Las campañas galas tuvieron una considerable influencia en la carrera política de César[1150]. Antes de comenzar esta empresa, sus deudas eran considerables. La financiación de su costosa carrera política le había llevado al borde de la insolvencia, por lo que su futura existencia política pendía de un hilo[1151]. Además, se encontraba en una situación altamente conflictiva por estar irreconciliablemente enfrentado a un poderoso grupo senatorial que no le perdonaba su actuación durante su consulado[1152]. Su alianza con Pompeyo y Craso le otorgó, por el momento, el respaldo necesario para protegerse de las amenazas de sus adversarios. Con la ayuda de sus aliados, logró obtener tres legiones y el mando sobre las provincias de la Galia Cisalpina y el Ilírico por un período de cinco años. Nada más iniciar sus campañas militares, comenzó a redactar un boletín acerca de sus actividades, que luego plasmará en un tratado histórico sobre la conquista de las

Galias, básicamente nuestra fuente de información sobre el fondo y el transcurso de sus posteriores actividades en suelo galo.

El motivo de sus primeras acciones fue un proyecto de emigración masiva por parte de una confederación de tribus helvéticas desde la región del lago Lemán hacia el corazón de las Galias. César interpretó esta empresa como un acto belicoso dirigido contra los intereses de Roma para poder así justificar su intervención militar en una zona situada fuera de su radio de acción[1153]. Reaccionó al desplazamiento de los helvecios, bloqueándoles la marcha con sus tropas y obligándoles a tomar un desvío que les conducía al norte y, que no lindaba con la provincia romana. El destino de los helvecios era el territorio de los santones. Al alcanzar el Saona, un afluente del Ródano, César los frenó y les infligió una seria derrota cerca de la ciudad de Bibracte[1154]. Los sobrevivientes fueron capturados, esclavizados o relegados a sus antiguos asentamientos.

Poco tiempo después siguieron otros enfrentamientos con Ariovisto, líder de una tribu sueva, que, después de atravesar el Rin, se había internado en suelo galo, ocupando los territorios de los secuanos y los heduos[1155]. Acogiéndose a la petición de ayuda de las tribus galas, César tomó cartas en el asunto. Condujo a sus legiones hasta Vesontio (Besançon) y, tras librar un encarnizado combate, logró expulsar a las huestes de Ariovisto del territorio galo. Una vez que los invasores germanos fueron obligados a retroceder a la orilla derecha del Rin, César afianzó su presencia en la región, apropiándose de nuevos territorios. A continuación, se dedicó a organizar su defensa frente a nuevas incursiones, y más tarde preparó nuevas ofensivas. Extendió sus tentáculos sobre los territorios galos vecinos, justificando su actitud expansiva como una obligación contraída para proteger a sus aliados galos. Desde el principio de su estancia en Galia se hizo evidente que las metas de César iban más allá de pretender estabilizar las fronteras de su provincia, como muy bien testimonian

las actividades del año 57 a. C., cuando movilizó un imponente ejército de 40.000 combatientes que avanzó hacia el norte y el noroeste de la Galia con el objetivo de subyugar, tras una acción de sorpresa, a las tribus belgas[1156]. Mediante la rapidez y flexibilidad de sus legiones, César fue capaz de derrotar a sus adversarios y extender sus dominios hacia el oeste y el norte de la Galia. La opinión pública romana, impresionada por estas gestas, le honró con una serie de festejos de 15 días de duración, una distinción inusual que nadie había recibido antes[1157].

Pero durante el invierno del año 57/56 a. C. estallaron varias rebeliones en las zonas periféricas del territorio controlado por Roma, alrededor de las costas del océano Atlántico, protagonizadas por las tribus de los vénetos, los mórinos y los menapios, que pudieron ser reprimidas tras haber sufrido considerables pérdidas. Después de haber estabilizado su posición en el flanco norte de sus dominios, se reorganizó y amplió la capacidad operativa del ejército romano, lo que posibilitó que César pudiera emprender otras expediciones en los territorios galos orientales que lindaban con el Rin. Se iniciaron una serie de operaciones contra las tribus de los usípetes y los téncteros, que, tras atravesar el Rin, se habían asentado en su orilla izquierda (55 a. C.). César sometió a dichas tribus, arrebatándoles los territorios que habían ocupado, y las relegó a sus antiguos asentamientos. A continuación, llevó a sus tropas a la orilla derecha del Rin, construyó un puente y escenificó una demostración de su poderío, haciendo operar a sus legiones en territorio germano. Las campañas destinadas a rebasar los límites del territorio galo no terminaron aquí. En el curso los años 55 y 54 a. C[1158], después de construir una flota, trasladó a sus legiones a Britania. Aunque sus operaciones militares en este territorio insular no aportaran grandes beneficios, sí sirvieron para acrecentar la fama de César, que, a través de esta espectacular gesta, llevó las armas romanas hasta regiones por entonces desconocidas.

En el invierno del año 54/53 a. C. se produjeron nuevas sublevaciones en la Galia central, que pusieron a las fuerzas romanas en grandes apuros. Ambiórix, caudillo de la tribu de los eburones, realizó un ataque sorpresa, causando grandes estragos entre las cohortes romanas que se hallaban en los campamentos de invierno. Bajo su liderazgo, los nervios y los tréveros se sumaron a la revuelta, atacando otros campamentos romanos, que solo pudieron ser salvados merced a la decidida intervención de los legados de César[1159]. Como respuesta a esta rebelión y medida preventiva a la vez, César invadió las tierras de los senones y de los carnutes, donde llegó tras una marcha forzada que sorprendió a sus enemigos, obligándoles a rendirse sin que se llegara a las armas. Durante ese mismo año, César cruzó por segunda vez el Rin y expulsó a los suevos de la conflictiva región. Al retirarse del margen derecho del río, arrasó el territorio de los eburones como venganza por la pérdida de sus cohortes, aniquilando a gran parte de la tribu[1160]. No obstante, Ambiórix logró escapar del acoso de las legiones, por lo que su revuelta distaba aún de haber sido sofocada. El malestar por la ocupación romana de la Galia alcanzará su punto culminante durante el año 52 a. C. Con el asalto a la ciudad de Cénabo (Orléans) por los carnutes, estallará un levantamiento masivo contra la ocupación romana, coordinado por el caudillo de los arvernos Vercingétorix[1161].

César, que se encontraba en el norte de Italia, fue sorprendido por los acontecimientos. Avanzó desde Narbo en pleno invierno al frente de una pequeña formación a través de las Cevenas, quedando momentáneamente separado de los principales contingentes de su ejército. Arrasó el territorio de los arvernos al reconquistar Cénabo y dejó que sus tropas lo saquearan como castigo. Poco después, consiguió reunirse con la mayoría de su ejército. Vercingétorix, un estratega extremadamente capaz[1162], renunció con buen criterio a enfrentarse directamente a César, dada la probada eficiencia de sus legiones. Se dedicó a debilitar sus líneas

de suministro, cortando todas las vías de comunicación que unían al ejército romano con sus bases de aprovisionamiento. A partir de este momento, empezó una encarnizada pugna por mantener el control sobre el territorio galo rebelde. Después de encajar una serie de reveses, César logró tomar la fortificada capital de los bituriges, Avárico (Bourges), en mayo del año 52 a. C. Llegó ahora el momento de dirigirse con una parte de sus legiones hacia Gergovia, la capital de los arvernos, pero el asedio tuvo que ser abandonado debido al estallido de nuevas revueltas, que obligaron a César a concentrar su potencial bélico para evitar su dispersión. Vercingétorix se retiró entonces a la fortaleza de Alesia, considerada inexpugnable, para enfrentarse a César en el corazón de la Galia. Este aceptó el desafío. En solo un mes, sus soldados construyeron un terraplén de 16 kilómetros de largo alrededor de Alesia y cavaron trincheras[1163]. Ante la amenaza del avance de un ejército galo movilizado para reforzar a Vercingétorix, César ordenó construir otros 21 kilómetros de murallas y fortificarlas con torres, fosos, hoyos y estacas clavadas en el suelo[1164]. Después de batirse cuatro días entre dos frentes —por una parte, contra las tropas acantonadas en Alesia que acechaban la parte interior del cerco, y por otra, parte, contra el ejército de reserva galo que atacaba la parte exterior del fortificado campamento romano— César se impuso a sus enemigos. Los contingentes galos atrapados en Alesia se rindieron. Vercingétorix fue capturado y reservado para adornar la proyectada marcha triunfal que César esperaba celebrar en Roma.

Operando desde la provincia Narbonense, en aproximadamente ocho años (58-50 a. C.), César consiguió conquistar toda la Galia libre, que a partir de ahora se sumará a la masa territorial dominada por Roma. Además, estableció el Rin como la nueva línea de demarcación de sus adquisiciones territoriales. Su guerra había costado la vida a miles de personas y había desangrado al país, que se mostraba incapaz de oponerse a sus nuevos dueños.

César utilizó la campaña gala para aumentar su prestigio y reclamar su liderazgo en el futuro. Además, se enriqueció inmensamente con el enorme botín de guerra, lo que ayudó a restaurar su posición financiera, que se encontraba en una precaria situación antes del inicio de la campaña.[1165] El notorio deudor de antaño se había convertido en el hombre más rico de Roma gracias a los ingresos obtenidos de los territorios conquistados. Ahora se veía capaz de reclutar nuevas legiones por sus propios medios. La campaña gala le ofreció no solo la posibilidad de saldar sus deudas, sino también de invertir en su futura carrera política ganándose aliados que representaran sus intereses durante su ausencia de Roma. Sobre la fortuna amasada por César, dice Plutarco que después del asedio de Alesia los romanos trajeron a su campamento escudos, armaduras y múltiples objetos decorados en plata y oro[1166]. Suetonio también describe cómo César se enriqueció durante la campaña gala. El historiador informa que, en el transcurso de su conquista, César recaudaba de toda la Galia una cuota anual de 40 millones de sestercios.[1167] Además, se incautó de las riquezas de múltiples santuarios y templos que estaban llenos de exvotos y objetos de valor. También el saqueo de numerosas ciudades durante la campaña le aportó medios financieros adicionales[1168].

En sus escritos, César menciona muy pocos actos de violencia para no contradecir así su versión oficial de la guerra, que consistía en proteger a sus aliados y consolidar el dominio romano. Solo en contadas partes de sus informes de campaña podemos encontrar algunas notas que hablan de saqueos, devastaciones y distribución del botín a la tropa[1169]. En cuanto al futuro político de César, el mantenimiento de sus redes en Roma era de central importancia. Para conseguir este objetivo estratégico gastó enormes sumas de dinero, especialmente al acercarse el final de su mandato. Por ejemplo, pagó las astronómicas deudas del talentoso tribuno de la plebe Curio o le entregó al cónsul Paulo 1.500

talentos para que velara por sus intereses[1170]. También recompensó generosamente a todos aquellos que apoyaron sus metas políticas[1171]. Este procedimiento fue especialmente necesario después de la muerte de Craso y de su hija Julia, la esposa de Pompeyo, ya que la alianza con este último estaba llegando a su fin. El peligro de quedar marginado aumentaba para César en caso de verse obligado a entregar su ejército sin obtener ninguna compensación por ello. En resumidas cuentas, sin los recursos de su botín de guerra galo, César difícilmente hubiera podido afrontar el reto de sus adversarios e iniciar una cruenta guerra civil.

Conquista de Jerusalén por Tito

La destrucción del Templo de Jerusalén (70) marca la fase final de la rebelión de los judíos contra Roma, que había comenzado en el año 66[1172]. El levantamiento estuvo provocado por la presión fiscal ejercida por las autoridades romanas, así como por otras acciones de las fuerzas de ocupación que lesionaban las ancestrales tradiciones del culto judío. Para sofocar la revuelta, el emperador Nerón envió a Vespasiano a Judea, quien demostró ser extremadamente despiadado en el cumplimiento de su misión. Después del asesinato de Nerón en el año 68, estalló una guerra civil entre varios candidatos al trono, que finalmente se saldará a favor de Vespasiano. Dado que este tuvo que partir hacia Roma para asumir el gobierno del Imperio, le confió sofocar definitivamente la revuelta judía a su hijo mayor Tito, un comandante enérgico y experimentado.

El testimonio más detallado sobre los dramáticos eventos que condicionaron el futuro del pueblo judío procede de Flavio Josefo, quien pudo valerse de los apuntes del propio Tito y que como testigo ocular ofrece una visión personal de las causas y del transcurso de la rebelión. Además, disponemos de breves notas

en las obras de Tácito y de Dion Casio. Por otra parte, el autor tardoantiguo Sulpicio Severo proporciona una versión que difiere de la de Josefo. También existían otros relatos divergentes acerca del levantamiento y especialmente del asedio y de la captura de Jerusalén anteriores a la obra de Josefo, como deja entrever su polémica contra dichas opiniones.

Para Josefo, que provenía de una familia de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y que cayó prisionero de los romanos durante el levantamiento de Judea, llegando a trabar una estrecha relación con Vespasiano y Tito, eran los judíos radicalizados los verdaderos responsables de la guerra. Según el historiador, estos fanáticos religiosos que acudieron en masa a Jerusalén fueron los que destruyeron el equilibrio político. Además, los inculpa de acosar a la guarnición romana y a la propia población, contribuyendo así al aumento de las tensiones. Solo la conquista de Jerusalén por Tito pudo poner fin a este fatídico episodio. Josefo argumenta que los insurgentes también fueron culpables de que durante el transcurso del sangriento asedio de Jerusalén sucumbieran innumerables personas. Sulpicio Severo, por otro lado, menciona que Tito no les ofreció ninguna posibilidad de rendición a los judíos asediados, sino que frustró cualquier perspectiva de negociación. Además, afirma que Tito no tenía la intención de preservar o salvar el Templo de Jerusalén, como dice Josefo, sino todo lo contrario: fue él mismo quien ordenó su destrucción.

Más allá de la cuestión de las responsabilidades acerca de la matanza de inocentes en Jerusalén, las acciones bélicas se cobraron un altísimo tributo en vidas humanas, llegando a alcanzar el sangriento precio pagado en la conquista de la Galia por César. La Guerra Judaica, plena de crueldad y de desprecio hacia todas las normas de humanidad, representó un momento crucial en la historia del pueblo judío. Josefo nos proporciona el siguiente informe sobre su desenlace:

Después de que los soldados se hartaron de matar, aún seguían apareciendo numerosos sobrevivientes. César ordenó ejecutar sólo a los que estaban armados y a los que ofrecían resistencia y apresar vivo al resto. Pero ellos acabaron también con la vida de los ancianos y de los débiles, además de la de aquellos que les había encomendado Tito. A los que estaban en la flor de la edad y eran útiles los llevaron al Templo y los encerraron en el patio de las mujeres. César puso como guardián a uno de sus libertos y a Frontón, un amigo suyo, le encargó decidir la suerte que cada uno merecía. Este personaje ejecutó a todos los sediciosos y bandidos, que se acusaban unos a otros, escogió a los jóvenes más altos y bellos y los reservó para la procesión triunfal. Del resto de la gente, a los que tenían más de diecisiete años los encadenó y envió a trabajar a Egipto. Muchísimos fueron donados por Tito a las provincias para que la espada o las fieras acabaran con ellos en los teatros. Los que no llegaban a esta edad fueron vendidos. Perecieron también de hambre once mil prisioneros en los días en que Frontón hacía su selección: unos porque, debido al odio que les tenían sus guardianes, no recibían comida, mientras que otros no aceptaban lo que les daban. Además había también falta de trigo para tanta gente. Todos los prisioneros que fueron capturados en el conjunto de la guerra sumaron noventa y siete mil, y los que perecieron en la totalidad del asedio fueron un millón cien mil[1173].

No sabemos si las enormes cifras relativas a las víctimas que nos transmite Josefo pueden ser tomadas al pie de la letra. Lo que sí es seguro es su relato tendencioso, que pretende exonerar a Tito de cualquier responsabilidad, cargándola sobre otros. Por lo tanto, las notas de Sulpicio Severo podrían acercarse más a la realidad, a pesar de la distancia temporal entre su redacción y los acontecimientos narrados. En la obra de Josefo, además, observamos sensibles incongruencias. Por ejemplo, no coincide la caracterización favorable de Tito con su comportamiento brutal y despiadado frente a los asediados. Al fin y al cabo, el comandante romano hizo que aquellos que trataban de escapar del asedio o de la hambruna que reinaba en Jerusalén fueran torturados y ejecutados frente los muros de la ciudad. Tito no mostró ninguna consideración hacia la población indefensa. Sus acciones fueron calculadas y crueles, encajando de esta manera con la valoración que hace Suetonio de su carácter, quien lo describe como un hombre despiadado e implacable. No obstante, los acontecimientos de Jerusalén no pueden atribuirse únicamente a la iniciativa de Tito, ya que actuaba en nombre de Vespasiano. Sin el

consentimiento de su padre difícilmente podría haberse producido semejante masacre. El antijudaísmo ampliamente extendido no era suficiente motivo para justificar el escandaloso número de muertos. Por lo tanto, tenemos que examinar más de cerca los motivos que impulsaron al gobierno romano a acometer esta brutal empresa, cargada de violencia y atrocidades.

En los últimos años del gobierno de Nerón, el tesoro romano registró un déficit considerable, que se debió principalmente al devastador incendio de Roma del año 64, lo que requirió enormes recursos para acometer la reconstrucción de las áreas urbanas derruidas por la magnitud del fuego, y muy especialmente la desorbitada inversión necesaria para construir su fabuloso palacio, la *Domus Aurea*. Nerón pretendía llevar a cabo toda una serie de ambiciosos proyectos arquitectónicos, en consonancia con el esplendor típico de su estilo y gusto. Los costos resultantes de la reconstrucción de Roma hicieron que tanto Italia como las provincias fueran involucradas cada vez más en la financiación de estas carísimas obras. La necesidad de movilizar inmensos recursos financieros era obviamente enorme. Para facilitar su recaudación, se introdujo un censo en las provincias, que dio lugar a un fuerte aumento de las exigencias fiscales. Esta medida fue una de las principales razones del disgusto de la población de Judea, que sufría excesivamente bajo la carga tributaria impuesta por Roma.

Al reinado de Nerón le siguió una corta pero violenta guerra civil entre Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano (68-69), que no solo impidió que el tesoro romano se recuperara, sino que lo vació completamente hasta la insolvencia. Si el levantamiento judío se debió en parte a la pesada carga fiscal causada por el incendio de Roma, el costo de la guerra civil entre los pretendientes al trono romano fue el principal motivo para la radicalización de la campaña judaica. El objetivo era compensar el enorme déficit del tesoro romano mediante la conquista de Jerusalén, ya que su Tem-

plo era conocido por su esplendor y riqueza. Por tanto, nos enfrentamos aquí a una expedición bélica deliberadamente planeada y calculada a sangre fría, que difícilmente podría ser superada en cuanto a perfidia y amoralidad, ya que estuvo promovida por una potencia universal. La finalidad de la expedición no era otra que subyugar a los judíos para reponer el erario romano.

Los recursos acumulados en Jerusalén se basaban principalmente en un impuesto de capitación, que todos los judíos debían pagar anualmente. Además, los excedentes de la producción agrícola de una tierra extremadamente fértil afectaban también a los ingresos que obtenía el tesoro del Templo. Para acceder a estos fondos, Vespasiano, a través de Tito, no se contentó con sofocar el levantamiento, sino que también decidió golpear a la comunidad judía, cuyo Templo era el centro político y espiritual del Estado. A pesar de la enorme ventaja económica que conllevó la conquista de Jerusalén, saquear un santuario de esta magnitud y arrasarlo hasta los cimientos no era una tarea exenta de problemas. Para el nuevo emperador Vespasiano era esencial mantener públicamente la apariencia de la tolerancia *(pietas)* hacia todas las deidades del dominio romano. La destrucción de un templo de renombre hubiera contradicho descaradamente tal programa y, además, habría provocado la ira del dios judío, según la percepción romana.

Flavio Josefo justifica las acciones de Tito argumentando que el dios de los judíos ya había abandonado su morada cuando estallaron las hostilidades. Además, afirma que Tito habría tratado de salvar el Templo cuando éste fue pasto de las llamas durante el asalto. Pero esta explicación contiene numerosas inconsistencias. Se dice, por ejemplo, que Tito ordenó quemar la puerta cuando falló la voladura de los muros exteriores del recinto, y más tarde envió a un grupo de hombres con agua para proteger el resto del edificio, que había sido afectado por el fuego. Mientras tanto, indica Josefo que en el patio interior del Templo se

desataron intensos combates, y que los judíos se enfrentaron a los que estaban encargados de sofocar el fuego, por lo que estos no pudieron cumplir su misión. Continúa su narración señalando que en ese momento un soldado romano, contra la orden expresa de Tito, arrojó una antorcha en uno de los edificios adyacentes. También se cuenta que Tito entró brevemente en el santasanctórum, aún intacto, y que al volver al patio, un soldado arrojó otra antorcha directamente al interior del santuario, de modo que el edificio se incendió irremediablemente. Finalmente, se quemó también el resto del recinto hasta los cimientos, incluyendo la cámara del tesoro.

Según esta versión, Tito habría proyectado apoderarse del Templo y ordenado simultáneamente apagar el fuego. Pero esta explicación parece poco creíble en vista de los acontecimientos. Después de que un soldado arrojara una antorcha, Josefo dice que Tito se acercó corriendo e incluso entró en el Templo por un corto espacio de tiempo para admirarlo. Pero es difícil imaginar cómo encaja esta descripción con las luchas que se desarrollaron en el patio. Tito solo pudo entrar en el edificio después de que se rompiera la última resistencia en el distrito del Templo. Finalmente, unos días después de estos acontecimientos, afirma Josefo, se le habrían entregado a Tito las cortinas, la decoración interior del Templo y también su tesoro. Pero incluso esta parte de la narración no concuerda con la imagen de un santuario y una cámara del tesoro que acababan de ser quemados. Además, la entrega de las cortinas resulta especialmente poco probable, ya que una de ellas velaba el sanctasanctórum, y los judíos que defendieron el Templo difícilmente hubieran cometido el sacrilegio de quitar dicha cortina, provista de una enorme carga ritual, y dársela voluntariamente al enemigo. Aparte de estas contradicciones, queda claro que el interés de Tito era conquistar el Templo y su tesoro intactos, ya que poseían un valor incalculable, especialmente las placas de oro y plata que colgaban de las paredes.

Por lo tanto, el deterioro y la subsiguiente destrucción del edificio solo pudieron ser realizados después de las luchas.

Vista desde esta óptica, la obra de Josefo no tenía por objeto relatar la conquista de Jerusalén, y en concreto la incautación del Templo —el santuario central de la religión judía— de la manera en que realmente tuvo lugar, sino que más bien pretendía presentar a Vespasiano y a Tito bajo una luz favorable y liberarlos así de sus indudables responsabilidades. El historiador intentó evitar que se les acusase del sacrilegio del robo y la destrucción de un renombrado lugar de culto, ya que esto hubiera arrojado una profunda sombra sobre su gobierno.

7. Ciudades tardoantiguas como polvorines sociales: Antioquía, Alejandría, Roma, Tesalónica, Constantinopla.

> *Si acaso, la claustrofobia y las tensiones de vivir juntos en una sociedad cara a cara eran las formas de infelicidad específicamente tardoantiguas, no así el abandono ni el desarraigo.*
>
> Peter Brown

Las grandes metrópolis de la Antigüedad tardía se vieron afectadas repetidamente por tumultos y convulsiones de diverso tipo e intensidad. Como aspectos causantes de estos disturbios urbanos, que se sucedían con cierta regularidad, podemos identificar tanto disputas religiosas como revueltas producidas por un suministro de alimentos crónicamente deficiente, e incluso peleas domésticas entre asociaciones callejeras antagonistas o partidos circenses[1174]. Pero también se originaban ocasionalmente tumultos motivados por razones políticas, como por ejemplo los sucedidos en Antioquía, ciudad que experimentó un elevado número de conflictos internos. En el año 387 tuvo lugar allí la llamada «revuelta de las estatuas», sobre la que estamos bien informados gracias a un listado de fuentes con suficiente conocimiento de los hechos. La causa de este levantamiento se ubicaba inicialmente

fuera de la ciudad, y estaba relacionada con la política imperial. Después de los costosos conflictos militares contra el usurpador Máximo, que habían supuesto una enorme carga para el fisco, el emperador Teodosio impuso un impuesto especial a la metrópoli siria, que soliviantó a la población de la ciudad. Su reacción a esta demanda fue un decidido rechazo, acrecentado por una indisimulada hostilidad. Los intentos de mediación, inicialmente pacíficos del gobernador de Antioquía, pronto se volvieron inútiles cuando unas bandas organizadas tomaron las riendas de la protesta urbana y utilizaron su fuerza destructiva para dejar claro su descontento con la política financiera del emperador. Se incendiaron edificios oficiales y se profanaron imágenes del propio emperador[1175]. Las masas agitadas estaban compuestas principalmente por artesanos, pero también por personajes notables; en resumen, por aquellos grupos que habían sido particularmente afectados por las exigencias del gobierno central. Los sectores más necesitados de la población, que estaban exentos de la carga fiscal, se mantuvieron en un segundo plano de las protestas[1176]. La reacción de la corte imperial no tardó mucho en llegar. Se adoptaron medidas rigurosas contra los insurgentes, ya que la profanación de los retratos imperiales conllevaba la pena de muerte. Pronto unos tribunales especiales encarcelaron al gobernador y ejecutaron a los líderes de la revuelta. Los castigos impuestos a la ciudad, como el cierre de las termas y de los teatros, la suspensión de la distribución de trigo y la eliminación de varios privilegios municipales, fueron revocados al poco tiempo, pero el impuesto especial que se había decidido, y que fue la causa del tumulto, permaneció[1177]. Aunque el emperador responsabilizara en primer lugar a los curiales de los disturbios[1178], su cólera se dirigió contra toda la población urbana, dejando así claro que la preservación de la buena voluntad imperial no era algo que se conseguía de forma automática[1179].

Durante el siglo IV acontecen numerosas revueltas motivadas por la falta de alimentos, especialmente en Roma[1180], pero también se producen periódicamente disturbios, además de en Antioquía, en otras grandes ciudades debido a los problemas en torno al suministro del grano. La ira de la población se dirigía en primer lugar contra las autoridades locales, cuyos responsables, cuando se generaba un tumulto, solían abandonar la ciudad y esperar a que la situación se calmara por sí misma. Normalmente, los excesos callejeros no duraban más de unos días, hasta que se estabilizaba el irritado estado de ánimo, lo que a menudo podía ocurrir incluso en la tarde del mismo día en que había estallado el motín[1181]. Las revueltas de hambre causaron a menudo violentos alzamientos dirigidos contra los especuladores, porque eran ellos los que provocaban la subida de los precios al frenar el suministro del grano. Los estratos más bajos de la sociedad eran los que estaban más afectados por la escasez. No obstante, sería engañoso interpretar las revueltas de hambre, que estallaban regularmente, como un reflejo del espíritu de la lucha de clases o incluso del descontento sistémico de las clases sociales desfavorecidas. En muchos casos, la precaria situación del suministro fue causada y explotada por la intencionada agitación de determinados grupos que soliviantaban a una población que sufría hambre, a fin de lograr ciertos efectos políticos. A pesar de las desproporciones que provocaron, estos disturbios no alteraron el entramado de relaciones existentes entre la masa del pueblo y los sectores más hacendados de la población. Después de que se resolviera la escasez de alimentos, muchas veces la *plebs* se veía sacudida por el remordimiento y, ocasionalmente, exigía por sí misma que se castigara a los cabecillas de las revueltas[1182].

En el transcurso de la creciente cristianización de las poblaciones urbanas, las grandes ciudades de la Antigüedad tardía experimentaron una proliferación de conflictos religiosos, cuyos motivos podían ser de muy diversa naturaleza. Podían surgir, por

ejemplo, por la intencionada agresividad contra los lugares de culto paganos, orquestada por determinados círculos, que pretendían así reforzar el monopolio cultual de la comunidad cristiana. Pero a menudo las disputas internas dentro de la Iglesia estallaban por motivos más prosaicos, como el tema de la ocupación de las sillas episcopales vacantes o la utilización de determinadas iglesias por grupos confesionales enfrentados. También se solían producir sangrientos conflictos provocados por disputas teológicas, agudizadas por la vehemente pretensión de imponerse sobre los adversarios.

Constantinopla, donde arrianos y nicenos vivían mezclados, fue a menudo el escenario de continuas agitaciones desatadas en el seno de la comunidad cristiana, desencadenadas con una virulencia implacable. En el año 337, tras la muerte del obispo Alejandro, estalló una violenta disputa entre arrianos y nicenos por la ocupación de la cátedra episcopal. El propio Alejandro se había pronunciado en favor de su probado diácono Macedonio, así como del joven presbítero Pablo, como candidatos igualmente aptos para la sucesión[1183]. La comunidad constantinopolitana estaba profundamente dividida por la elección del nuevo obispo, como subraya el historiador eclesiástico Sócrates:

> Así surgió una verdadera lucha de poder por la elección del nuevo obispo, que puso a la Iglesia en una situación de inquietud [...]. Los defensores del credo ortodoxo insistieron en la elección de Pablo, mientras que el partido arriano luchó por la causa de Macedonio [...]. De manera que Pablo fue ordenado obispo en la iglesia llamada Irene, que está inmediatamente adyacente a la Gran Iglesia, llamada Sofía; porque su elección fue en última instancia más acorde con la indicación del difunto[1184].

Sócrates trata de interpretar el conflicto entre los dos oponentes desde una perspectiva teológica para encubrir así el verdadero motivo de la discordia, ya que los candidatos que se presentaban a la elección provenían de la misma comunidad, lo que explica la causa real del conflicto. La feroz lucha de poder entre los dos rivales se debió principalmente a su actitud poco conciliadora y a

sus ansias de poder. Ninguno de los dos estaba dispuesto a renunciar a la prestigiosa cátedra episcopal de buen grado. Sus ambiciones personales demostraron ser más fuertes que su capacidad para llegar a un consenso[1185]. Al final tuvo que mediar el emperador Constancio II en el conflicto, sustituyendo a Pablo, quien había sido nombrado obispo por el grupo niceno, por Eusebio de Nicomedia. Pero cuando este renombrado prelado falleció en el invierno del año 341/342, Pablo volvió a presentar su candidatura, mientras que los arrianos eligieron obispo a Macedonio, que estableció su sede en la periferia urbana. Constancio II se sintió obligado a intervenir de nuevo. Como respuesta a una nueva erupción de violencia entre los fanatizados seguidores de ambos obispos, envió al *magister equitum* Hermógenes a Constantinopla. Se le ordenó que arrestara a Pablo, lo que provocó que la violencia se intensificara aún más. Estallaron nuevos disturbios entre los arrianos y los nicenos, en cuyo transcurso Hermógenes fue asesinado y su cadáver profanado por un populacho enardecido y por el propio clero. Aparentemente, fue Pablo quien había dirigido la acción. Por su parte, la versión de Sócrates sugiere que fue ante todo una confrontación religiosa por diferencias dogmáticas entre dos agrupaciones antagónicas la causa del tumulto. También hay que considerar que el conflicto reflejaba la insatisfacción de una población urbana, segura de sí misma, que se aprovechaba de la debilidad de la administración municipal para mostrar su disconformidad con el gobierno. La intervención imperial se saldó con un baño de sangre, que se cobró múltiples víctimas. Al analizar el conflicto en su totalidad, se perciben diferentes posturas religiosas, distintos niveles sociales y varias estrategias políticas que confluyeron en un callejón sin salida. Todo indica que el municipio autónomo de Constantinopla se pretendió desmarcar, sin éxito, de la tutela y las demandas que conllevaba su función de residencia imperial.

La ciudad de Roma tampoco era inmune a tales conmociones, como nos alecciona Amiano, un excelente observador del quehacer de la Urbe. También aquí, feroces disputas eclesiásticas conducían con frecuencia a perturbar la paz social; por ejemplo, en el año 366, cuando estallaron unas luchas de poder extremadamente sangrientas dentro de la comunidad cristiana de Roma, que derivaron en una situación de violencia incontrolable, porque dos candidatos, Dámaso y Ursino, porfiaban por ocupar la cátedra episcopal. El historiador pagano Amiano contabiliza 137 víctimas mortales como resultado de las atrocidades que desencadenó este enfrentamiento[1186]. Tales acontecimientos le llevaron a Amiano a pensar que los cristianos se comportaban entre ellos peor que las bestias salvajes, emitiendo así un juicio bastante sombrío sobre el estado de ánimo de una de las comunidades cristianas más emblemáticas del Imperio.

También se atestiguan numerosos conflictos religiosos entre paganos y cristianos y entre grupos cristianos disidentes en Alejandría, unas disputas que muchas veces derivaban en desenfrenadas masacres. Un ejemplo de esta barbarie fue el asesinato del obispo Jorge de Laodicea en el año 361. El obispo arriano se había generado la enemistad de partes de la población debido a su postura vehementemente antipagana[1187], por lo que fue asesinado por un grupo religioso fanatizado, al que también pudieron haber pertenecido algunos cristianos nicenos. Lo que al principio parece ser una descarga de violencia motivada exclusivamente por temas religiosos, al examinarla más de cerca se revela como un conflicto político. Debido a sus buenas relaciones con la corte imperial, Jorge era considerado como su representante en la metrópolis del Nilo. Se le veía como una especie de brazo extendido del gobierno central[1188]. Es significativo que el linchamiento protagonizado por el populacho alejandrino, que tomó la justicia por su mano, se produjera en el momento en que Jorge perdiera a su gran valedor, es decir, después de la muerte de

Constancio II (361). Aparte del obispo Jorge, otros mandatarios imperiales, vistos como los soportes del recientemente caducado gobierno, fueron igualmente víctimas de la ira del populacho alejandrino[1189].

En el año 412-413, Alejandría volvió a convertirse en el escenario de numerosos tumultos por causas religiosas[1190]. Estos fueron el resultado de la polarización del poder y de la política religiosa introducida en la sociedad alejandrina por el emperador y las autoridades locales. Las acciones violentas de los obispos Teófilo y Cirilo contra paganos, judíos y cristianos disidentes y la consiguiente lucha de poder entre el obispo y el *praefectus augustalis* alimentaron aún más el conflicto interno en una ya de por sí conflictiva ciudad. El punto de partida de la escalada de violencia fue un espectáculo teatral durante el que grupos de judíos y cristianos se enzarzaron en una pelea. No sorprende que el historiador eclesiástico Sócrates hable solamente de las provocaciones de los judíos, a quienes achaca la autoría de los disturbios[1191]. Los judíos, llamados a rendir cuentas por el prefecto Orestes, responsabilizaron a Hierakas, un clérigo y seguidor del obispo Cirilo, de haber incitado a la población en su contra. Orestes hizo arrestar y azotar a Hierakas en el teatro, tras lo cual, el mantenimiento del orden público cayó fuera de control. Escenas extremadamente violentas dominaron el paisaje urbano, culminando con el asesinato de la filósofa neoplatónica Hipatia en el año 415 por una horda de monjes fanatizados, un capítulo verdaderamente ignominioso en la historia de la tumultuosa ciudad.

Aparte del notorio desacuerdo en materia de culto, las disputas entre las facciones circenses poseían un especial impacto explosivo, como demuestran los disturbios que estallaron en Tesalónica en el año 390, que conllevaron una notable alteración del orden público y obligaron a una intervención del poder central. Durante un motín que estalló en el hipódromo, el *magister militum* Boterico, jefe de la guarnición goda de la ciudad, fue lincha-

do por los partidarios de una agrupación circense. El emperador Teodosio se hallaba en Milán en ese momento, donde, después de la derrota del usurpador Máximo, estaba ocupado en la reorganización de las provincias occidentales. Cuando supo del alboroto, reaccionó indignado y ordenó que los culpables fueran castigados severamente[1192]. Para evitar una espiral de violencia, intentó mitigar la orden ya emitida, pero la contraorden llegó demasiado tarde[1193]. Mientras tanto, las tropas godas se habían vengado sangrientamente de la población de la ciudad por el asesinato de su comandante. Miles de personas fueron masacradas al azar en el circo[1194]. Fue el episodio más oscuro del reinado de Teodosio y de la historia local de Tesalónica.

El levantamiento más famoso relacionado con el contexto de los partidos circenses fue sin duda la revuelta de Niká del año 532 en Constantinopla[1195]. El detonante concreto del levantamiento resultó ser la rígida política financiera del *praefectus praetorio Orientis* Juan de Capadocia, que intentó encontrar nuevas fuentes de financiación para la ambiciosa política del emperador Justiniano. Pero el aumento de la presión fiscal contribuyó a cargar aún más la ya conflictiva atmósfera de la residencia imperial del Bósforo, que tenía que hacer frente a otras muchas necesidades, como la afluencia masiva de ciudadanos empobrecidos de otras partes del Imperio. Además, la masa ciudadana se sentía molesta por su exclusión en las celebraciones de la subida al trono de Justiniano, que no tuvo lugar en el hipódromo, sino en el palacio, y sin la tradicional aprobación de la población. La tensa situación dio lugar a feroces peleas callejeras entre los partidos circenses, causando innumerables muertes[1196]. Se juntaron muchos factores que explican el estallido de la violencia: la dura represión del motín ejercida por el prefecto de la ciudad, la condena a muerte de siete cabecillas, la fallida ejecución de un miembro del partido azul y de un verde (así se llamaban los partidos circenses) y el titubeante comportamiento de Justiniano, ávido

de desenmascarar a la oposición senatorial[1197]. Todo ello condujo a una escalada de la tensión, que probablemente entraba en los cálculos del emperador. La revuelta se agravó y acabó en saqueos, matanzas y en la destrucción de edificios públicos en el centro de la ciudad. Se produjeron rudos enfrentamientos entre militares e insurgentes. Además, la rígida postura de Justiniano y su falta de diplomacia y sensibilidad frente a la población reunida en el hipódromo dieron lugar a que la multitud proclamara primero a Probo y más tarde a Hipatio como nuevos emperadores. A partir de este momento, se puede observar cómo la revuelta se fue alejando de sus motivos originales. Una masacre ordenada por Justiniano en el hipódromo sirvió finalmente para eliminar a sus oponentes en el Senado y sofocar los apetitos de rebelión de la población urbana de una vez por todas.

La breve selección de ejemplos de insurrecciones acontecidas en las grandes ciudades de la Antigüedad tardía, que han sido aquí contemplados, son fieles indicadores de las tensiones políticas, económicas y religiosas que se generaron y prevalecieron entre los diversos grupos sociales en las grandes metrópolis del Imperio romano tardío. Estos casos documentan, al mismo tiempo, los intereses contrapuestos, y por ello conflictivos, de significantes partes de las poblaciones urbanas, que, por diversos motivos, se enfrentaron entre sí más a menudo que en el pasado. Algunas veces, las ciudades parecían polvorines que solo necesitaban una chispa para encenderlos y provocar una conflagración devastadora. No obstante, aunque los disturbios estallados alterasen en ocasiones gravemente el orden público en determinados casos, en su conjunto nunca supusieron una amenaza grave para la estabilidad del Imperio[1198].

---

998. Tucídides 3, 36. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

999. Tucídides 3, 68. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

1000. Tucídides 5, 116. Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

1001. Tucídides 7, 86 s. Trad. de S. López Moreda, M. L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez.

1002. Polibio 1, 80 s. Trad. de M. Balasch Recort.

1003. Polibio 1, 81.

1004. César, *Guerra de la Galia* 8, 44, 1. Trad. de J. Goya Muniáin y M. Balbuena.

1005. Véase capítulo V 6.4.

1006. Véase capítulo II 6.4.

1007. Amiano 19, 11, 1-8.

1008. Amiano 19, 11. La exterminación de los limigantes tenía su motivación en razones estratégicas. Esta tribu se había asentado en un espacio que era considerado neurálgico para la seguridad del Imperio romano.

1009. Amiano 19, 11, 15.

1010. Heródoto 8, 74-89 y la tragedia de Esquilo *Los persas* son fuentes coetáneas sobre los eventos alrededor de Salamina.

1011. Plutarco, *Temístocles* 3, 5-4, 6.

1012. Meister (1997) 99-111.

1013. Beike (1990) 59-65.

1014. Gehrke (2003) 32-47; Lane Fox (2004) 296-311; Hammond (2004) 160-165; Wiemer (2005) 112 s.

1015. Sobre la formación persa, véase Arriano 3, 11, 3-7; Gehrke (2003) 38 s.

1016. Se dice que Alejandro tenía más de 40.000 soldados a pie y 7.000 jinetes. Véase Arriano 3, 12, 5.

1017. Plutarco, *Alejandro* 33, 1.

1018. Plutarco, *Alejandro* 32, 8-12.

1019. Sobre la insostenibilidad de los reproches contra Parmenión, véase Müller (2003) 68-72.

1020. Con razón subraya Lane Fox (2004) 301 s. que la nube de polvo de Gaugamela debió conllevar una falta de visión clara de las operaciones militares.

1021. Arriano 3, 14, 4 ss.; Gehrke (2003) 46.

1022. Arriano 3, 15, 1.

1023. Plutarco, *Alejandro* 34, 1.

1024. Plutarco, *Alejandro* 34, 3.

1025. Bleicken (1998) 266-274.

1026. Ladewig (2014) 233-241.

1027. Sobre el transcurso de la batalla, véase Beike (1990) 139-148; Bleicken (1998) 275-287.

1028. Sobre la fundación de la hegemonía marítima por Agripa en el Mediterráneo occidental después de la aniquilación de Sexto Pompeyo, véase Ladewig (2014) 218-232.

1029. Faber (2014) 130-136.

1030. Amiano 31, 1, 1-8; Heather (2007) 179-187.

1031. Amiano 31, 4, 1-8.

1032. Amiano 31, 4, 9-13.

1033. Amiano 31, 5, 9.

1034. Amiano 31, 12, 1-7.

1035. Sobre el transcurso de la batalla, véase Amiano 31, 13, 1-19; Heather (2007) 202-218.

1036. Faber (2014) 195-218.

1037. Faber (2014) 219-237.

1038. Tucídides 1, 20-24.

1039. Meister (1997) 62-70.

1040. Tucídides 1, 24-55.

1041. Tucídides 1, 56-66.

1042. Tucídides 1, 67.

1043. Ober (2016) 282-293.

1044. Tucídides 1, 23.

1045. Tucídides 1, 89-119.

1046. Tucídides 1, 124.

1047. Tucídides 2, 8, 4 s.

1048. Ober (2016) 284.

1049. Tucídides 1, 140145.

1050. Tucídides 2, 2-7.

1051. Tucídides 2, 10, 18-24.

1052. Tucídides 2, 55, 71; 3, 1.

1053. Tucídides 2, 24-27, 30, 32. Ober (2016) 300-312.

1054. Tucídides 2, 47-57.

1055. Tucídides 4, 26-41.

1056. Tucídides 4, 102-109.

1057. Tucídides 5, 13-24.

1058. Tucídides 5, 25.

1059. Tucídides 5, 43-46; 6, 15. Bengtson (1983) 147-157.

1060. Plutarco, *Alcibíades* 20 ss., 32 ss.

1061. Platón, *Apología*.

1062. Tucídides 5, 43-48. Bengtson (1983) 155-157.

1063. Tucídides 6, 15-19.

1064. Tucídides 6, 20-27.

1065. Tucídides 6, 24-27, 30 ss. Bengtson (1983) 161-164.

1066. Véase capítulo III 2.2.

1067. Tucídides 6, 53, 62-105; 7, 1-87.

1068. Tucídides 7, 18.

1069. Tucídides 7, 19 s.

1070. Tucídides 8, 63-72, 81 s.

1071. Tucídides 8, 82-93, 97.

1072. Tucídides 8, 104-109. Jenofonte, *Helénicas* 1, 4, 8 ss.

1073. Diodoro 13, 53, 1 ss.

1074. Diodoro 13, 105; Jenofonte, *Helénicas* 2, 1, 21.

1075. Ober (2016) 312-315.

1076. Sobre los antecedentes de la Primera Guerra Púnica, véase Huss (1985) 217-222; Hoyos (1998) 5-66; Christ (2003) 32 s.

1077. Barceló (1996) 49-55.

1078. Polibio 1, 10. Trad. de M. Balasch Recort.

1079. Meister (1999) 33.

1080. Seibert (1993) 84-87.

1081. Para Fabio Píctor, la verdadera fuerza motriz del estallido de la guerra era Asdrúbal, cuya ansia de gobernar y deseos de poder son frecuentemente denunciados. Para Polibio 3, 8-11, sin embargo, el responsable fue Amílcar.

1082. Livio 22, 51, 4. Trad. de J. A. Villar Vidal. Seibert (1993) 484 se supedita al juicio de Maharbal.

1083. Barceló (2019) 80-87

1084. Polibio 3, 10. Trad. de M. Balasch Recort.

1085. Ferrer Maestro (2006) 122-123.

1086. Véase capítulo I 7.1.

1087. Vollmer (1990) 128 s.

1088. Hoyos (1998) 233-279; Roldán Hervás, Wulff Alonso (2001) 46-54; Christ (2003) 51 s.

1089. Seibert (1993) 57.

1090. Vollmer (1990) 131 explica: «La guerra no se originó, como muestran las fuentes, por la oposición inalterable entre los romanos y los cartagineses o por el temor a una conexión entre los celtas y los cartagineses, sino que fue desencadenada por el movimiento de una pequeña piedra, que había provocado una avalancha de piedras debido a su empuje hacia adelante».

1091. Seibert (1993) 139 ss.

1092. Livio 21, 10, 11 ss. Trad. de J. A. Villar Vidal.

1093. Seibert (1993) 59.

1094. Gelzer (1964) 81-85 discute este proceso con acierto, pero saca las conclusiones equivocadas, ya que no cuestiona de ninguna manera la credibilidad de Fabio Píc-

tor.

1095. Polibio 3, 21.

1096. Polibio 3, 15, 7; Lancel (1998) 88 ss.

1097. No era la primera vez que los romanos procedían de esta manera. Ya en el año 233 a. C., cuando los sardos se habían levantado contra los romanos, una legación había viajado a Cartago para chantajear a los cartagineses amenazando con una guerra, lo que estos no toleraron. Zonaras 8, 18.

1098. Livio 21, 44, 5. Trad. de J. A. Villar Vidal.

1099. Hoyos (2003) 81.

1100. Hoyos (2003) 107 parte de la base de que en el año 218 a. C. los romanos, con un total de solo 71.000 hombres (seis legiones con confederados), eran inferiores a la fuerza total estimada de las tropas cartaginesas, de unos 122.000 hombres. Sin embargo, no existe en las fuentes una base sólida para tales proporciones numéricas.

1101. Barceló (2019) 89-94.

1102. Hay algo más que Aníbal pudo deducir de la observación de estos procesos: dos veces unos ejércitos celtas habían llegado a Italia desde el valle del Ródano y habían atravesado los Alpes. Polibio 2, 22, 23.

1103. Lancel (1998) 94-97.

1104. Polibio 3, 33. Trad. de M. Balasch Recort; Livio 21, 18 ss.; Floro 1, 22; Silio Itálico 2, 283; Apiano, *Sobre Iberia* 13; Dion Casio, *Fragmento* 55, 9; Zonaras 8, 12.

1105. Sobre los preparativos de guerra romanos véase Polibio 3, 20, 40; Livio 21, 16 s.

1106. Véase capítulo II 6.4.

1107. Meister (1999) 133 s.

1108. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 9.

1109. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 5 s.; Floro 1, 36, 6; Apiano, *Sobre Iberia* 45, 80.

1110. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 8 s.

1111. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 10-16.

1112. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 16.

1113. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 12 ss.

1114. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 18-21.

1115. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 24.

1116. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 25 ss. Meister (1999) 141-149.

1117. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 26.

1118. Ferrer Maestro (2019).

1119. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 29.

1120. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 32 s.

1121. Sin referirse al *senatus consultum ultimum*, Carl Schmitt afirma en la primera frase de su *Teología Política* de forma apodíctica: «Es soberano aquel que tiene la capacidad de proclamar el estado de excepción».

1122. Plutarco, *Tiberio-Gayo Graco* 36-40.

1123. Plutarco, *Mario* 12.

1124. Thomen (2000) 187-198.

1125. Salustio, *Yugurta* 86, 2 s.; Floro 1, 36, 13; Plutarco, *Mario* 9.

1126. Cicerón, *Pro Balbo* 21, 48.

1127. Plutarco, *Mario* 16; 28; 45.

1128. Meister (1999) 150-165.

1129. Plutarco, *Mario* 28-32.

1130. Plutarco, *Mario* 33 ss.

1131. Volkmann (1973) 7-30.

1132. Christ (2002) 122-139.

1133. Christ (2002) 140-194.

1134. Sobre el atractivo económico de Hispania, véase Estrabón 3, 1, 6; 2, 1; 2, 3-6; 2, 8-11.

1135. Ferrer Maestro (2001) 85-90.

1136. Polibio 3, 33, 5 s.; Livio 21, 22, 1.

1137. Ferrer Maestro (2006) 107-126.

1138. Livio 33, 47, 2.

1139. Livio 34, 9, 12.

1140. Cicerón, *Contra Verres* 2, 3, 12.

1141. Ferrer Maestro (2003) 82-93.

1142. Ferrer Maestro (2019) 83-109.

1143. La población aumentó. Es concebible que muchos retornados del antiguo dominio cartaginés (que pertenecían a la parte dinámica de la ciudadanía) llegaran a la ciudad madre y contribuyeran a su auge económico.

1144. Polibio 1, 71, 1, informa que los ingresos de las posesiones africanas de Cartago que habían sido utilizados para la política exterior ahora podían servir para fines más pacíficos.

1145. Plutarco, *Catón* 26. La agricultura cartaginesa consiguió entonces producir excedentes gigantes de exportación, lo que se puede leer en Livio 31, 19, 2; 36, 4, 9; 43, 6. Lancel (1998) 301-307.

1146. Barceló (2019) 176-183. Aníbal se implicó en la construcción de la zona residencial en la ladera sur de Birsa, que los arqueólogos llaman el barrio de Aníbal. Lancel (1992) 172-221; Le Bohec (1996) 262 ss.

1147. Sobre el puerto nuevo véase Apiano, *Sobre Libia* 96; Lancel (1992) 192-212; Lancel (1998) 171-221.

1148. Livio 36, 4, 5 ss.

1149. Ciertamente hubo otras razones que posibilitaron el milagro económico de Alemania Occidental, como un potencial industrial que había sufrido solo parcialmente por la guerra y que no fue desmantelado por las potencias vencedoras. En resumen:

al final de la guerra, la capacidad industrial alemana no era mucho menor que al principio, porque la destrucción había afectado principalmente a las zonas residenciales y a los arsenales de armas, y menos a los centros de producción. El Plan Marshall también desempeñó un papel importante.

1150. Una vista de conjunto extensa se encuentra en Meier (1982) 277-402.

1151. Jehne (1997) 34.

1152. Will (2009) 96.

1153. Dahlheim (2011) 101 s.

1154. Meier (1982).

1155. César, *Guerra de las Galias* 1, 31, 10, véase capítulo II 7.3.

1156. Dahlheim (2011) 104.

1157. César, *Guerra de las Galias* 2, 35, 4; Dion Casio 39, 5, 1.

1158. Will (2009) 110 s.

1159. César, *Guerra de las Galias* 5, 26, 1.

1160. César, *Guerra de las Galias* 5, 58, 6; Dahlheim (2011) 106.

1161. César, *Guerra de las Galias* 7, 4, 1-10.

1162. César, *Guerra de las Galias* 7, 14, 2.

1163. César, *Guerra de las Galias* 7, 69, 6.

1164. César, *Guerra de las Galias* 7, 74, 1.

1165. Dahlheim (2011) 111.

1166. Plutarco, *César* 27.

1167. Suetonio, *César* 25.

1168. Suetonio *César* 54, 2.

1169. César, *Guerra de las Galias* 7, 11, 9.

1170. Plutarco, *César* 29.

1171. Suetonio *César* 27.

1172. Los siguientes pasajes de este capítulo se inspiraron decisivamente en una conferencia de Adalberto Giovannini, que posteriormente se publicó en un volumen que edité hace años. Véase Giovannini (1996) 11-34. Hoy, al igual que entonces, estoy convencido de la validez de sus tesis.

1173. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 6, 414-420. Trad. de J. M. Nieto Ibáñez.

1174. Jones (1964) 694; Aja Sánchez (1998); Hahn (2004) 9; Krause (2014) 79.

1175. Browning (1952) 13-20.

1176. Krause (2014) 81.

1177. Demandt (1989) 105 s.

1178. Libanio, *Oratio* 23, 25.

1179. Kiel-Freytag (2012) 98.

1180. Kohns (1961).

1181. Krause (2014) 79 s.

1182. Krause (2014) 80.

1183. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 7, 13, 4; Sozomeno, *Historia eclesiástica* 3, 3 s.

1184. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 6, 3-7.

1185. Isele (2010) 38 f.

1186. Amiano 27, 3, 11-15.

1187. Hahn (2004) 66-69.

1188. Hahn (2004) 71.

1189. Amiano 22, 11, 9.

1190. Lotz (2010) 197-208.

1191. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 7, 13, 4.

1192. La situación era políticamente muy tensa, ya que Teodosio tenía que tratar con los godos que se habían asentado en Tracia en el año 382 y que representaban una dimensión militar realmente complicada.

1193. Teodosio había actuado de manera similar en Antioquía. Véase Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 5, 20, 1.

1194. La transmisión sobre el derramamiento de sangre de Tesalónica es tendenciosa y deformada. Véase Larson (1970) 297-301; Just (2003) 200.

1195. Meier (2003) 273-300.

1196. El número total de víctimas durante la revuelta de Niká y la posterior justicia ejercida por el emperador, se calcula entre 30.000 y 35.000.

1197. Meier (2003) 295 ss.

1198. Krause (2014) 88.

CAPÍTULO VI

ESTILOS Y FORMAS DE GOBIERNO

El siguiente capítulo se divide en dos partes, que, a pesar de sus diferentes enfoques metodológicos, están estrechamente relacionadas entre sí. En la primera, se presentarán y analizarán los esbozos constitucionales más sugerentes del universo griego, modelos de quehacer político cuya relevancia perdura hasta la actualidad; mientras que el segundo apartado está dedicado a los sistemas gubernamentales que se generan en Roma durante la República y el Principado, no menos importantes para entender la posterior evolución política de la cultura occidental.

Comentaremos el primer experimento de reforma integral del sistema político de nuestro horizonte cultural, visible a través de las medidas iniciadas por Solón, con la finalidad de acometer una profunda reestructuración de la sociedad ateniense (el Estado ciudadano de Solón). Al contrastar el modelo de convivencia cívica propuesto por Solón con otras estructuras políticas (califato o sociedad civil), obtendremos los criterios pertinentes para consignar las características específicas que en la Antigüedad definen al Estado constitucional. Paso seguido, se dilucidarán las líneas determinantes de los diferentes sistemas de gobierno que se desarrollaron en el área cultural helena, prestando especial atención a la génesis y evolución de la monarquía, la autocracia y la tiranía como enfoques políticos antagónicos en relación a los sistemas participativos. Se estudiará la génesis y el desarrollo de la democracia, sus vicisitudes, su ejemplaridad y su peso específico dentro del organigrama estatal del mundo antiguo y de los estados modernos.

A continuación, compararemos las regulaciones de la democracia ateniense con las prácticas gubernamentales de la República romana, examinando las analogías y las diferencias entre los dos discursos políticos más relevantes de la Antigüedad grecorromana. El estudio de la *res publica populi Romani* nos permite evaluar la transición de un sistema político participativo de corte aristocrático hacia la monarquía (el Cesarismo como el poder de las palabras, las imágenes y las bayonetas). El cambio del orden político republicano al sistema monárquico se completa con el establecimiento del Principado de Augusto (perpetuación del estado de excepción), que será estudiado en detalle, especialmente su anclaje jurídico en el tradicional entramado político del Estado romano.

También se tratarán los notables cambios en la silueta política del Imperio que se generan en la era de Diocleciano y Constantino: la configuración y las consecuencias del llamado Dominado, un sistema de gobierno ideado para paliar la profunda crisis del Estado a finales del siglo III (el gobierno tardoantiguo). Para finalizar el capítulo, debatiremos la progresiva pérdida de poder del gobierno imperial en Occidente como uno de los últimos actos de la historia política de Roma, llamando así la atención sobre un tema (la erosión de la potestad imperial) que, a pesar de la brecha temporal que nos separa del mundo antiguo, ha mantenido sus ininterrumpidas líneas de continuidad hasta nuestros días.

1. El Estado ciudadano de Solón

En medio de una profunda crisis, motivada por desigualdades económicas y sociales y arraigada por luchas fratricidas[1199], aparece una figura carismática en la escena pública de Atenas a principios del siglo VI a. C.: Solón[1200]. Su actuación, que linda casi con el área del mito, marcará un hito en el proceso de gestación

del Estado constitucional. Su programa legislativo aportará un eslabón básico para el afianzamiento de una sociedad civil cimentada sobre una ciudadanía participativa y predispuesta a autogobernarse de forma consensuada[1201]. Veamos cómo describe el propio Solón el panorama político en su ciudad en unos famosos versos:

> No va a perecer jamás nuestra ciudad por designio de Zeus ni a instancias de los dioses felices. Tan magnífica es Palas Atenea nuestra protectora, hija del más fuerte, que extiende sus manos sobre ella. Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura, quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos, y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan numerosos dolores que sufrir por sus grandes abusos. Porque no saben dominar el hartazgo ni orden poner a sus actuales triunfos en una fiesta en paz. [...] Ni se hacen ricos cediendo a manejos injustos. Ni de los tesoros sagrados ni de los bienes públicos se abstienen en sus hurtos, cada uno por un lado al pillaje, ni siquiera respetan los augustos cimientos de Dike, quien, silenciosa, conoce lo presente y el pasado, y al cabo del tiempo en cualquier forma viene a vengarse. Entonces alcanza a toda la ciudad esa herida inevitable, y pronto la arrastra a una pésima esclavitud, que despierta la lucha civil y la guerra dormida, lo que arruina de muchos la amable juventud. Porque no tarda en agostarse una espléndida ciudad formada de enemigos, en bandas que solo los malos aprecian. Mientras esos males van rodando en el pueblo, hay muchos de los pobres que emigran a tierra extranjera, vendidos y encadenados con crueles argollas y lazos[1202].

Aparte de aludir a la necesidad de reformar el sistema político y mejorar el comportamiento cívico de los ciudadanos, la codicia de los dirigentes del pueblo es la que mayor crítica suscita. Pero el texto contiene otro mensaje relevante: se contemplan de forma separada el mundo de los dioses y el quehacer de los hombres, considerados como campos de acción relacionados entre sí, pero básicamente diferentes. Con esta delimitación se subraya una de las bases primordiales del pensamiento político griego, que sentará un precedente que trasciende hasta nuestros días[1203]. Aunque Solón procedía de un linaje noble —pertenecía a los Eupátridas, y sus opciones políticas estaban influenciadas por su origen y educación[1204]—, distaba mucho de querer implantar un régimen oligárquico prepotente. Su proyecto, en ningún aspecto desfavorable a los intereses de la nobleza, consistía en integrarla

en el engranaje político de la *polis,* ganándose a sus miembros más relevantes, respetando su preeminencia económica y social, pero estimulando al mismo tiempo su afán de fama y gloria en beneficio del interés común[1205].

Cuando Solón incita, en otro contexto, a sus conciudadanos a tomar las armas contra sus vecinos, lo hace para canalizar todas las energías de la sociedad hacia una empresa común, de cuyo éxito dependía la capacidad operativa del Estado. En este sentido la llamada a la lucha por Salamina se anunciará como deber patriótico de todos los ciudadanos, tanto ricos como pobres, tanto pertenecientes a las capas medias como a la nobleza: solo una comunidad unida podía acometer los desafíos del futuro[1206]. De ahí la pretensión de eliminar cualquier traba que entorpeciese una eficiente ordenación del sistema político. En esta línea de pensamiento se inserta la implantación de una constitución timocrática, que fundamentaba la representación social y el ejercicio del poder en elementos materiales. Esta clasificación censitaria, basada en los rendimientos agrarios, establecerá cuatro niveles entre los ciudadanos: 1) los que obtienen 500 medimnos (1 medimno = 52 litros, aproximadamente) de trigo de sus tierras, denominados con un término artificial: *pentakosiomédimnoi;* 2) los caballeros *(hippeis),* que contabilizaban un mínimo de 300 medimnos; 3) los *zeugitai* aportaban entre 200 y 150 medimnos; y, 4) la masa de los *thetes,* es decir, ciudadanos sin o con escasa propiedad de tierras[1207]. En este esquema, la propiedad de la tierra será imprescindible para determinar el estatus de cada ciudadano[1208]. Ya no bastaba el nombre y la procedencia social para encumbrarse políticamente. Siguiendo la modalidad propuesta por Solón, se posibilitaba el acceso a los altos cargos de la *polis* a los nuevos ricos que habían prosperado en los negocios comerciales con las colonias y en los derivados de la explotación de las minas de plata de Laurión, invirtiendo sus ganancias en tierras de labor, base de su ascenso social. Sin duda alguna, la aristocracia seguirá marcando

en los años venideros la pauta en la Atenas postsolónica. No obstante, el incremento de permeabilidad entre los pudientes —así pensaba Solón— podría atenuar la rivalidad interna, canalizando las energías de las capas dirigentes hacia el exterior, lo que redundaría en beneficio de todos. En aquellas *poleis* donde un crudo dominio aristocrático consiguió echar raíces sin ningún impedimento, se generaron desequilibrios sociales en detrimento de la ciudadanía[1209].

Fue durante el siglo VII a. C. cuando se agudizó el problema de la gran desigualdad en la posesión de tierras, concentrada en muy pocas manos. Las desproporciones económicas conducían a los que se veían incapaces de satisfacer sus deudas a pasar a un estado de servidumbre con respecto a sus acreedores. Este hecho, que no se producía solo en Atenas, fue corregido por Solón de manera ejemplar:

> Y yo ¿por qué me retiré antes de conseguir aquello a lo que había convocado al pueblo? De eso podría atestiguar en el juicio del tiempo la madre suprema de los dioses olímpicos muy bien, la negra Tierra, a la que entonces yo le arranqué los mojones hincados por doquier. Antes era esclava, y ahora es libre. Y reconduje a Atenas, que por patria les dieron los dioses, a muchos ya vendidos, uno justa y otro injustamente, y a otros exiliados por urgente pobreza que ya no hablaban la lengua del Ática, de tanto andar errantes. Y a otros que aquí mismo infame esclavitud ya sufrían, temerosos siempre de sus amos, los hice libres. Eso con mi autoridad, combinando la fuerza y la justicia, lo realicé, y llevé a cabo lo que prometí: leyes a un tiempo para el rico y el pobre, encajando a cada uno una recta sentencia, escribí. Si otro, en mi lugar, tiene la vara, un tipo malévolo y codicioso de bienes, no hubiera contenido al pueblo. Si yo decido un día lo que a los unos les gustaba entonces, y al otro lo que planeaban sus contrarios, esta ciudad hubiera quedado viuda de muchos hombres. Frente a eso, sacando vigor de todos lados me revolví como un lobo acosado por perros[1210].

La servidumbre por endeudamiento será abolida mediante una ley que eliminaba el estatus jurídico del *hektemoros* (el 'obligado a entregar una sexta parte de su producción'), prohibiendo el paso de los ciudadanos atenienses a la esclavitud[1211]. Este mandato legislativo no será concebido como medida temporal para resolver una situación insostenible. Los pequeños agricultores que previamente habían sido explotados como fuerza de trabajo

rural por los terratenientes, y que habían caído tras su endeudamiento en una total dependencia, serán redimidos de sus deudas *(seisakhtheia),* evitando así mantener a una parte de la población ciudadana en la más absoluta penuria, con lo que se creará un precedente jurídico, ya que nunca más los atenienses desposeídos pasarían a ser propiedad de sus conciudadanos.

En numerosos estados orientales se promulgaban periódicamente indultos para liberar a los que estaban sumidos en la servidumbre a causa de sus deudas. En estos casos se trataba siempre de medidas puntuales que no llegaban a suprimir la vigencia de la costumbre. En la Atenas de Solón, que en este aspecto se convertirá en un modelo para el resto de las ciudades griegas, se erradicará la esclavitud ciudadana de forma definitiva, generándose así una renovada arquitectura social. Solón pretendía unificar a una ciudadanía desgarrada por graves desproporciones económicas y jurídicas, que, en el caso más extremo, podían conllevar la exclusión política de partes de la población. Según sus propuestas, en cuyo centro se perfila un modelo de simetría ciudadana, los aristócratas debían seguir liderando las tareas de gobierno, persiguiendo sus propios intereses sin descuidar el bienestar común, pero no oprimiendo a una masa social dependiente y apartada de las instituciones públicas.

Con el fin de estrechar los vínculos de solidaridad ciudadana, se obligará a todos los miembros de la *polis* a tomar partido en los asuntos públicos y a asumir un posicionamiento al respecto, como ineludible obligación cívica. Esta pretensión queda muy bien retratada en un pasaje de la aristotélica *Constitución de los atenienses,* donde se subraya hasta qué extremo quería promocionar Solón los sentimientos de identificación del ciudadano con la *polis:*

> Viendo que la ciudad muchas veces se dividía y que algunos ciudadanos por indiferencia gustaban de lo que buenamente ocurría, puso una ley especial contra éstos, de que el que cuando se generase discordia *(stasis)* en la ciudad no tomara armas ni con unos ni con otros, quedaba sujeto a atimia y dejaba de ser ciudadano[1212].

El bienestar de la *polis* dependía del cumplimiento de la ley y de los postulados de la justicia social. Así se podría resumir el programa de Solón, aunque éste iba mucho más allá[1213]. Sabía por experiencia que sus reformas solo podían llevarse a cabo evitando la flagrante desigualdad social, causante de tantas tensiones políticas. Las invocaciones a la justicia por parte de Hesíodo resuenan aquí de manera inconfundible, aunque las propuestas de Solón fueran más concretas y políticas. Mientras los llamamientos de Hesíodo estaban dirigidos a los nobles, Solón apelaba a toda la ciudadanía, recordándole al mismo tiempo sus obligaciones con el Estado. Para Hesíodo, la consecución de la justicia estaba determinada por vínculos personales, por la relación individual que se producía entre aquellos que la anhelaban y aquellos que podían otorgarla. Para Solón, el triunfo de la justicia *(dike)* dependía de la cooperación de todos aquellos que formaban parte de la comunidad.

Al igual que otros muchos intelectuales políticamente comprometidos, Solón también denunciaba la riqueza, ya que conducía al exceso y la injusticia. A diferencia de Alceo de Mitilene o Teognis de Mégara, Solón no veía una relación directa entre la virtud y la nobleza. No diferenciaba a las personas según su ascendencia —no todos los nobles eran virtuosos—, sino que distinguía entre los ciudadanos honorables que trabajan por el bien común de la *polis* y aquellos que se guiaban por su individualismo, obedeciendo tan solo a sus propias necesidades. El cumplimiento de los principios éticos y sociales pesaba más para Solón que las diferencias sociales determinadas por el estatus de cada uno.

Las medidas legislativas adoptadas por Solón constituyen el primer ejemplo que nos permite apreciar cómo se acomete un ambicioso proyecto de reforma del Estado[1214]. Consideradas en su conjunto, las iniciativas solónicas afrontan cuestiones económicas, sociales, militares, jurídicas y políticas aportando solucio-

nes parciales que, dado su alto grado de conexión, derivarán en una nueva ordenación constitucional de la *polis*. A partir de este momento la comunidad política dará un salto cualitativo. Todos sus componentes obtendrán la oportunidad de convertirse en ciudadanos de pleno derecho, al poseer una prerrogativa común: la exclusión de una situación de ignominia que había restado hasta ahora a algunos capacidad participativa. Con ello la *polis* extiende sensiblemente su radio de acción, invadiendo la esfera privada y creando nuevos espacios jurídicos que adquirirán ejemplaridad[1215].

Otra iniciativa de Solón, la reorganización del censo, no tendrá menor trascendencia a la hora de adecuar la participación ciudadana a un modelo de constitución que premiaba la aportación individual de cada miembro a la comunidad, al que concedía poder y rango según sus posibilidades económicas. Antes de Solón, el factor decisivo para medir la hacienda de los ciudadanos era su patrimonio. Ahora serán los ingresos que cada uno obtenga los que determinarán su grado de adscripción política. Al introducir este criterio en el sistema político de Atenas —la capacidad adquisitiva de cada miembro de la comunidad—, se promovía la interacción social y se dotaba de un espacio privilegiado a las capacidades individuales de los ciudadanos. De este modo las capas de la población más dinámicas y emprendedoras, desde una perspectiva económica, podrán equipararse e incluso superar a la nobleza de nacimiento y disputarle el gobierno de las instituciones. A través de esta dinamización del tejido social, la *polis* flexibiliza su régimen interno, abriéndose a una meritocracia capaz de aportar un nuevo bagaje de ideas y personas al Estado:

> Al pueblo le di toda la parte que le era debida, sin privarle de honor ni exagerar en su estima. Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos, también de éstos me cuidé que no sufrieran afrenta. Me alcé enarbolando mi escudo entre unos y otros y no les dejé vencer a ninguno injustamente[1216].

La arquitectura política solónica se rige por parámetros racionales y humanos, inspirados en la tradición. A pesar de la estrecha relación que parece haber mantenido Solón con los oráculos y figuras religiosas, como Delfos o Epiménides[1217], ninguna deidad asume la paternidad del sistema. En ausencia de cualquier amago de revelación divina, todo lo que se pone sucesivamente en práctica obedece al deseo mayoritario de una ciudadanía consciente de la incidencia política de las medidas adoptadas. Para caracterizar este modelo de convivencia, si se nos permite el anacronismo, podríamos remitirnos a conceptos como republicanismo, meritocracia, voluntad de consenso e integración ciudadana. Tales conceptos no estarían fuera de lugar, pues constituyen los puntos de partida de nuestros modernos estados constitucionales que, al igual que la Atenas de Solón, se edifican sobre sociedades civiles participativas, conscientes del decisivo dinamismo, económico y social, capaz de animar a toda ciudadanía para salir de una crisis.

Las políticas de Solón adquirirán ejemplaridad en un doble sentido: por una parte, serán imitadas por otros estados griegos, en los que se modificará el armazón constitucional de forma parecida a lo que sucede en Atenas; por otra parte, crearán en su conjunto un precedente para la posteridad. Solón adquirirá un carácter paradigmático sobre todo en el pensamiento político del siglo IV a. C., cuando se les atribuirá la paternidad de la democracia ateniense[1218]. Este hecho, que tiende a minimizar las contribuciones posteriores, como la de Clístenes, y que hace de Solón el creador de la democracia, se debe en buena parte a la profunda crisis del sistema constitucional que se constata en esta época y en la consiguiente tendencia de buscar soluciones y precedentes en el pasado. Este Solón recreado por el filtro del siglo IV a. C. se perfila como un legislador modélico que, a través de una labor de conciliación social, logra establecer un equilibrio entre el *demos* y la aristocracia sin recurrir a medidas radicales.

Más allá del panorama idealizado, Solón proporciona el primer ejemplo de reforma institucional que nos permite observar cómo se proyecta la superación de una profunda crisis del sistema político. Su legislación evidencia la posibilidad de modificar las estructuras del Estado: ello comporta reforzar sus instituciones y aumentar su efectividad a través de medidas sociales y mediante planteamientos ideados desde dentro del sistema, dirigidos a la mejora de su articulación interna y, al mismo tiempo, mejorar su proyección hacia el exterior, incrementando de forma paralela su efectividad. Las ideas básicas que subyacen tras estos planteamientos están impregnadas de voluntad de compromiso y de capacidad de innovación, una conjunción de pareceres que luego llegará a denominarse la «buena medida» o «buen gobierno» *(eunomia)*.

Al margen de la indiscutible relevancia de la actividad política de Solón no debemos olvidar las deficiencias y la vulnerabilidad de su proyecto. Poco después de su puesta en vigor prosiguieron los enfrentamientos entre facciones de la población, especialmente entre los clanes aristocráticos dirigentes. La llamada a la responsabilidad ciudadana no logrará impedir ni el advenimiento de la tiranía de Pisístrato ni el golpe de Estado de Cilón, su malogrado epígono[1219]. Sin embargo, a pesar de sus evidentes limitaciones, las reformas de Solón configurarán un marco constitucional reconocido que nadie pondrá en entredicho. Sobrevivirá a todas las convulsiones políticas posteriores y conformará el preludio del sistema democrático ateniense.

Salta a la vista el alto grado de tecnicismo que envuelve todo el programa legislativo de Solón. Bajo el prisma operativo de las reformas, a la manera de un cirujano de la política, el Estado es visto como un organismo frágil y enfermo, afectado por un profundo mal, pero mejorable tras el diagnóstico previo y la aplicación del tratamiento adecuado. Aquí, constatamos una fuerte inspiración hipocrática y racionalista en el léxico político de la

Grecia arcaica. Ningún poder externo, ninguna clase de influencia sobrenatural, ningún legendario héroe o individuo providencial será el vehículo que aportará la solución; ésta solamente se alcanzará mediante el esfuerzo colectivo y un cúmulo de medidas, cuyo artífice ha de ser la propia ciudadanía, con lo que se da ejemplo acerca de la capacidad de optimización del sistema político, a la par que se subrayan el potencial y las aportaciones personales de sus miembros. A Jochen Bleicken le debemos una metáfora muy adecuada que podría servirnos como resumen de la actividad solónica: «El orden humano pasará a disposición de la ciudadanía»[1220].

2. *Califato o sociedad civil*

¿Que el Corán desde el principio
de los tiempos ha existido?
Ni siquiera pienso en ello.
¿Si el Corán ha sido creado?
¡Y yo que sé!
Que es el Libro de los Libros
creo, pues es un deber
para todo musulmán.
Pero que desde el principio
de los tiempos haya vino…
de eso no me cabe duda.

Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*
(Versión de José Luis Gómez Toré)

La constitución de Solón se nos presenta como un modelo de gobierno colectivo, constituido por ciudadanos libres. Aunque sus reglas cumplían con la tradición y reconocían a los dioses como protectores del Estado y los ciudadanos, no los convertían en artífices de los destinos políticos de las personas. Llegados a este punto, si tratamos de esbozar un modelo totalmente opuesto al iniciado por Solón, nos podemos remitir al sistema califal, que engloba a una comunidad islámica *(umma)* desde una perspectiva a la par religiosa y sociopolítica. Así, la organización política del

primer califato se muestra ya como alternativa respecto a la sociedad civil de la Antigüedad clásica, o viceversa: un orden social ciudadano se revela como el contraste natural de una comunidad de culto sujeta a los mandatos divinos. No en vano, el islam se define como la sumisión de sus adeptos a la voluntad del único Dios. Esta dualidad puede devenir en un antagonismo virulento, como el que podemos observar hoy día, entre ambos modelos (sociedad civil y teocracia) de cómo regir una comunidad política, donde destacan principalmente las diferencias ideológicas y no tanto las formas de gobierno.

Las reformas del político ateniense Solón implicaban a una ciudadanía al margen de cualquier asistencia divina en los asuntos del Estado, lo que persiste en sus líneas básicas hasta hoy, a pesar de muchas modificaciones en gran parte de las sociedades democráticas de Occidente. La esencia del califato es fundamentalmente diferente y se sitúa en las antípodas de la comprensión del concepto de Estado diseñado por Solón, ya que se basa en la observancia de unos mandamientos divinos, que otorgan a la comunidad política que depende de ellos un determinado ordenamiento jurídico, político y social. Esto, y no los acuerdos tomados por las personas que integran la comunidad islámica, es esencial para entender la forma de abordar los retos del presente y del futuro. Las revelaciones coránicas constituyen el punto de referencia de toda actividad política, y en torno a ellas debe orientarse el comportamiento de cada creyente.

En este sistema teocrático basado en la irrefutable autoridad divina, el califa actúa como intérprete de las instrucciones plasmadas en el Corán. Su obligatoriedad en el ámbito público y privado está fuera duda. Además, estas normas no están a la disposición de cada miembro de la comunidad, ya que solo algunas personas autorizadas, intérpretes de la escritura sagrada, tienen el derecho a traducirlas en directrices políticas. Por tanto, solo es-

tos expertos autorizados tienen la potestad de interpretar las revelaciones coránicas cuando la situación política lo requiere.

Esta circunstancia revela una comprensión de la función del Estado claramente distinta a la que había establecido Solón, ya que los portavoces de los mandatos divinos anteponen la preeminencia de la religión sobre la gestión política. Por eso la observancia religiosa se convierte en la última y decisiva instancia en las decisiones que debe adoptar la comunidad de creyentes, tanto en materia política como en materia ética y social. En contrapunto, la idea acerca de la esencia del Estado que preconizaron los griegos se enmarca en una constitución diseñada y aprobada por los ciudadanos que lo componen. Las normas constitucionales pueden reformarse en cualquier momento o adaptarse a nuevas circunstancias o necesidades. Es decir, son susceptibles de ser modificadas. En cambio, el califato no precisa de ninguna constitución, básicamente porque ningún cambio es deseable, pues todo lo que se necesita para la convivencia entre los creyentes del Corán se encuentra ya establecido en el libro sagrado dado por Dios. Por lo tanto, el Corán se erige en consejero, guía y última instancia responsable de las decisiones políticas a adoptar, que, como tales, no son negociables. Solo la interpretación de algunos puntos puede variar, siempre que las posiciones básicas de la doctrina no se vean afectadas con ello.

Vistas desde esta perspectiva, las leyes de Solón, sin embargo, aparecen como vulnerables y frágiles, siempre al albur de convulsiones sociales. En cualquier momento podían modificarse, alterarse o incluso rediseñarse si era necesario, sin que necesariamente los fundamentos de la arquitectura política del Estado quedaran con ello socavados. Esta es la diferencia más significativa entre las leyes de Solón, base de la secular cultura política del republicanismo moderno, y el reino de Dios en la tierra que aspira a ser el califato en su empeño en construir un Estado modélico. Los diseños humanos siempre son relativos y admiten la ne-

cesidad de mejorar, pero los mandamientos divinos reivindican una atemporalidad absoluta y perfecta, fuera del control de los hombres. A diferencia del *modus operandi* de Solón al tratar las cuestiones referentes a la convivencia política, la significación del individuo como célula nuclear de la sociedad civil es prescindible en el sistema califal. Es más bien la aplicación del mensaje divino —basado en la autoridad de los portavoces de la escritura sagrada— la misión primordial y el objetivo a alcanzar de los creyentes, a los que su encaje en un régimen teocrático les proporciona un alto grado de seguridad y les da sentido de pertenencia a un colectivo homogéneo fortaleciendo así sus señas de identidad.

Otro criterio decisivo de las sociedades civiles modernas es la laicidad, la separación entre el Estado y la religión, tras su recuperación histórica producto de una enconada pelea entre la ciudadanía y las tradicionalmente poderosas iglesias cristianas, que no cedieron de por sí sus prerrogativas y su función de control social. Al contrario, el distanciamiento de la Iglesia respecto de la vida política del Estado no fue fruto de una decisión voluntaria de las autoridades eclesiásticas, sino que sus pretensiones políticas solo fueron abandonadas después de una feroz resistencia por parte de la ciudadanía. Este proceso conllevó que la mayoría de la sociedad determinase libremente el lugar de la religión en el Estado de acuerdo con sus intereses y necesidades, lo que significó que al final de esta confrontación las normas constitucionales triunfaron sobre la otrora preponderancia de la doctrina religiosa.

Por lo tanto, en las sociedades seculares e ilustradas de la época moderna, la constitución y no la Biblia es la guía para la acción política en caso de conflicto, al igual que la constitución de Solón, que aparece libre de connotaciones teocráticas. Y con mayor motivo para los países actuales, que se enmarcan en las líneas de continuidad de la Antigüedad. Por ejemplo, las tendencias se-

cularizadoras que emanan de la Francia republicana sirvieron como modelo para la formación del Estado constitucional actual, muy lejos del mundo islámico, donde todos los ámbitos de la vida pública y la esfera privada se basan en la supremacía de la enseñanza coránica, hecho que concede solo un reducido espacio para la diversidad, para la configuración de la individualidad y la diferenciación política. El carácter forzoso de la conformidad religiosa complica la formación de la pluralidad de opiniones y también todas las iniciativas que vayan más allá del marco de tolerancia indicado por los intérpretes de las revelaciones divinas o de la observancia religiosa. Bajo esta clase de premisas es muy difícil lograr una sociedad civil autónoma y soberana.

En cuanto a la cuestión del autogobierno, en las sociedades civiles republicanas se articula a través de la participación de los ciudadanos, cada uno de acuerdo con sus posibilidades, en la administración de la cosa pública. La distribución del poder en las instituciones previstas por la constitución, la gestión de los cargos, así como la toma de decisiones en materia de legislación y jurisdicción, son los temas centrales en las reformas de Solón. Con elecciones, decisiones por mayoría, control de los organismos estatales e independencia del poder ejecutivo y del judicial (esto último un logro de la época moderna) para asegurar la funcionalidad de la clase política, se garantiza que el debate público que conduce a la toma de decisiones quede asegurado. Un sistema complejo de interacción entre los órganos institucionales, que tiene en consideración la rendición de cuentas por parte de los magistrados, completa la arquitectura de los grupos civiles implicados en el control de las instituciones públicas y en el ejercicio del poder.

¿Cómo se compara esta sociedad civil con la organización del califato? Uno podría suponer que, dados los impresionantes logros de los eruditos musulmanes en la recepción de la herencia espiritual de la Antigüedad, especialmente en el campo de la teo-

ría política antigua, origen del Estado constitucional de la era moderna, la intelectualidad islámica habría realizado un examen a fondo de los textos clásicos para adaptarlas. Sin embargo, este no fue el caso. De manera muy significativa, no es Aristóteles sino Platón quien desempeña un papel decisivo para los cimientos del pensamiento político del islam. Recordemos que los modelos ideales de la *República* y las *Leyes* de Platón, donde no hay espacio público ni debate político, sino decisiones de los sabios magistrados en virtud de una ley inmutable, están muy relacionados con el trasfondo religioso y profético de Delfos. No en vano, Avicena consideraba las *Leyes* de Platón como el mejor tratado sobre la legislación profética. Entre esa herencia, que a la larga retomó el califato, y el ejemplo de Solón, más afín al modelo aristotélico, nos encontramos aún hoy, como en una encrucijada, entre dos modelos antagónicos de concebir la política estatal y la convivencia social.

3. Discursos políticos

Autocracia

La técnica de servirse adecuadamente de los recursos del poder es una de las cuestiones que Heródoto trata con más insistencia a lo largo de su obra, cuando reflexiona sobre el procedimiento idóneo para administrar una comunidad política. Tras tales razonamientos subyace implícitamente una cuestión que se resume en el siguiente interrogante: ¿cómo se adquiere un dominio y de qué manera hay que valerse de él para que no conllevé la perdición de aquellos que lo detentan (como en el caso de Creso) y de los que son objeto de su ejercicio? Esta clase de riesgos en torno al uso del poder son el motivo de que los factores que determinan el establecimiento y el mantenimiento de un de-

terminado sistema político aparezcan en la obra de Heródoto en una permanente dualidad antagónica marcada por los conceptos de *arché* ('señorío', 'poderío', 'dominio'), por una parte, e *hybris* ('soberbia', 'seducción', 'prepotencia'), por otra. El ejemplo que mejor ilustra esta contradicción conceptual inherente al propio ejercicio del poder lo encontramos en el episodio dedicado a Creso que ya ha sido comentado más arriba[1221].

El pasaje que a continuación se comentará es de una extraordinaria relevancia, no solo porque ya era considerado desde la Antigüedad como una convincente explicación sobre el inicio del Estado[1222], sino porque al mismo tiempo alecciona sobre las estrategias de su legitimación. Su contexto histórico queda determinado por las pretensiones de hegemonía del Imperio asirio, cuyo antiguo esplendor aparece en pleno declive ante la amenaza de babilonios, medos y persas (siglo VII a. C.). Seguramente nuestro protagonista no sea otro que el noble medo Dajaukku, deportado a Hamath (Siria) por el rey Sargón II, tal como está consignado en los anales asirios, y que en el texto de Heródoto aparece bajo el nombre de Deyoces[1223]. Su ascensión hasta la cumbre de la monarquía meda es descrita por Heródoto de la siguiente manera:

> Pero, cuando todos los pueblos del continente eran independientes, volvieron a caer en sometimiento del siguiente modo. Había entre los medos un hombre perspicaz, cuyo nombre era Deyoces, que era hijo de Fraortes. Prendado del poder absoluto, el tal Deyoces hizo lo siguiente: dado que los medos vivían diseminados en aldeas, él, que ya de antes gozaba de reputación en la suya, se afanó en la práctica de la justicia y lo hacía, aunque en toda Media reinaba la anarquía [...]. Por su comportamiento recibía no pocos elogios de sus conciudadanos [...]. Deyoces fue mayoritariamente propuesto y ponderado por todo el mundo, hasta que convinieron en que fuera su rey. Él les exigió entonces que le construyeran una residencia digna de su autoridad real y poder consolidar su poderío con una guardia personal [...]. Deyoces obligó a los medos a erigir una única capital [...]. Los medos le obedecieron también en este punto e hizo edificar una fortaleza amplia y poderosa, esta que hoy día se llama Ecbatana, dispuesta en círculos concéntricos [...]. Deyoces fue el primero en instruir el siguiente ceremonial; nadie debía comparecer ante el rey —ni este ser visto por nadie—, sino utilizar en todo momento los servicios de introductores; además era asimismo incorrecto para todo el mundo sin excepción

> reír y escupir en su presencia. Se rodeó de estas formalidades para evitar que las gentes de su misma edad, que se habían criado con él y no eran de peor alcurnia ni inferiores en valía, pudieran molestarse y conspirar, si tenían acceso a él; en cambio, si no lo tenían le creerían diferente a ellos[1224].

A primera vista, lo que resalta del texto es el alto grado de racionalismo en su estructura argumentativa y el pragmatismo con el que Heródoto describe la concentración de poder en un solo individuo. En la mayoría de casos análogos, donde se comenta la elevación al trono de un pretendiente o de una nueva dinastía, afloran una serie de prodigios, profecías u oráculos, de los que también se sirve Heródoto para anunciar la ascensión de personajes tan relevantes como Cípselo[1225], Ciro[1226] o Pisístrato[1227]. Nada de esto sucede aquí. Al detallar el proceso fundacional del Estado medo, Heródoto omite cualquier alusión a lo sobrenatural, que quedará completamente al margen del episodio. Otro aspecto central de la explicación de Heródoto hace hincapié en la justificación ideológica de la realeza, presentada como contrapunto natural de la anarquía. La necesidad de implantar un régimen monárquico se condensa en frases como las siguientes:

> Como en consecuencia volvió a haber en las aldeas mucha más rapiña y anarquía que antes, los medos se reunieron en un lugar determinado y discutieron la situación [...]. «Como en las circunstancias actuales indudablemente no podemos habitar este país, venga, nombremos rey a uno de nosotros; así el país tendrá una garantía de orden y nosotros podremos dedicarnos a nuestros asuntos sin ser perturbados por la anarquía». Con estas palabras, poco más o menos, resolvieron someterse a un rey[1228].

Heródoto proporciona una concisa versión tecnocrática acerca del establecimiento de la monarquía en Media, presentada como célula embrionaria de un sistema de cohesión social. Ateniéndonos a su relato, Deyoces asume el trono a petición de sus súbditos. Sin embargo, lo que mayor mención merece en este contexto es la combinación de elementos personales con factores estructurales: la elevación de Deyoces se equipara al inicio del Estado. A él se debe la instalación de organismos centrales capaces de acabar con el desorden que reinaba en el país antes de

constituirse un marco político que superara la crisis de autoridad. El mensaje que se desprende del texto de Heródoto no solo es que la monarquía se inserta en la fase fundacional del Estado, sino que, al fomentar una coherente conciencia política de unidad, se convierte en la plataforma que garantiza la estabilidad y la continuidad de la convivencia ciudadana. Desde el punto de vista histórico, observamos una significativa analogía entre la función de la tiranía en Grecia, donde esta variante de gobierno aparece como una especie de etapa intermedia o como una bisagra entre la *polis* aristocrática y la *polis* ciudadana de corte solónico[1229], con la misión que el citado pasaje herodoteo otorga a la génesis de la monarquía meda.

Pero la argumentación que aquí más nos concierne es bastante compleja y encierra un enunciado aún más determinante. Junto a las citadas referencias acerca del inicio, la legitimación y naturaleza del sistema político medo, fundamentadas a través de un contenido razonado, otras referencias menos explícitas nos hacen dudar de la imagen positiva inherente al proceso de consolidación política que rezuma del *logos* herodoteo. Por ejemplo, constatamos diversas alusiones a la doblez de Deyoces y a su desmesurada ansia de poder, que lo igualan a otros tantos autócratas griegos[1230]. No es fácil precisar si la crítica a la acumulación de poder unipersonal puede ser considerada como un reflejo de las fuentes utilizadas por Heródoto o si es más bien fruto de sus propios convencimientos. Esta última suposición podría ser confirmada por el hecho de que la transición *(metabolé)* constitucional de la anarquía a la monarquía formaba parte del debate constitucional iniciado en la sofística, una de las posibles fuentes de inspiración del historiador Heródoto. Esta conexión puede ser avalada a través de un fragmento anónimo de marcada filiación sofística, conservado por el filósofo neoplatónico Jámblico[1231], cuyo contenido se acerca enormemente al texto herodoteo sobre Deyoces:

> La tiranía también consiste en un mal del mismo tipo y la misma entidad y no menos grande que la anarquía [...]. Pues quien se crea que un rey o un tirano se produce a partir de una cosa distinta que la anarquía y el exceso es un necio. En cuanto todo el mundo se ha dado a la maldad ocurre esto; luego los seres humanos no son capaces de vivir sin ley ni justicia. Cuando ambas cosas desaparecen de una comunidad, la ley y la justicia, también en ese mismo momento se concentran su cuidado y su guardia en las manos de una sola persona. De otra manera, ¿cómo podría recaer la monarquía en uno solo si no fuera mediante la eliminación del derecho, que se asocia a la mayoría?[1232].

Si comparamos los antecedentes del establecimiento de la tiranía como consecuencia de una situación de guerra civil *(stasis),* saltan a la vista las analogías que parecen existir respecto del *logos* de Deyoces, en el que se describe un fenómeno semejante: la *stasis* que devora a la sociedad meda da paso al poder unipersonal de Deyoces. También debe mencionarse en este contexto la estrecha conexión existente entre el episodio de Deyoces y el debate sobre el Estado idóneo que plantea Heródoto en la corte persa que precedió el ascenso de Darío[1233]. Trasplantado a un plano histórico, la conclusión que se puede extraer de esta comparación queda bastante clara. Tras el derrumbamiento del reino asirio se consignan los inicios del sistema político medo. A través del acto fundacional descrito por Heródoto los medos obtienen la posibilidad de lograr su ansiada *eleutheria* (libertad), evitando así quedar sometidos a un dominio externo. Pero la nueva situación no está exenta de dificultades debido a la anarquía que imperaba en el país. Según se desprende de Heródoto, la *anomia* ('ausencia de normatividad') puede provocar tal degradación del tejido social y político que dé lugar a una tiranía. Al hacerse eco de esta fórmula, Heródoto recurre a la teoría de la rotación de las constituciones[1234] para explicar mediante esta sugerente fórmula *(metabolé politeion)* las transformaciones que operan dentro del Estado en general y de la *polis* griega en particular.

Teoría monárquica

Uno de los capítulos más instructivos sobre la naturaleza de las diferentes formas de gobierno tanto dentro como fuera de la Hélade se lo debemos a Heródoto, excelente conocedor del Imperio aqueménida, al cual dedica una buena parte de su obra. Es de resaltar que sea precisamente un historiador quien nos transmite el primer debate constitucional que nos han legado las letras griegas[1235]. Dado que en el repertorio de su obra alternan pasajes dedicados a los reinos orientales con otros que hacen referencia al mundo heleno, no puede causar extrañeza que sea la corte persa el escenario de este célebre debate político. No obstante, antes de proceder a su análisis hay que plantear previamente dos cuestiones preliminares: ¿Es verdaderamente la corte persa el lugar donde se desarrolla el debate sobre las constituciones, o Heródoto lo traslada allí simplemente por motivos literarios, para ambientarlo en una atmósfera exótica e incrementar así su efecto? Y en segundo lugar, ¿cómo debemos calificar la situación histórica que propicia este debate y enjuiciar su trasfondo? O, en otras palabras, ¿depende este controvertido texto de fuentes griegas o persas? Heródoto no deja lugar a dudas con respecto al emplazamiento del debate, la corte persa, cuando afirma tajantemente que las deliberaciones que transmite son fruto de una intensa discusión entre los principales personajes del Imperio persa[1236]. Si tomamos en serio a Heródoto, se debe pensar que se valió de fuentes persas para confeccionar dicho texto. Una de ellas la podemos ver aún hoy reflejada en la monumental inscripción mural que conmemora la ascensión al trono de Darío en las paredes de una colina en Behistún, en el corazón del país. Por otra parte, si contemplamos la argumentación de Heródoto en su totalidad, no cabe duda acerca del origen griego de múltiples planteamientos. Es más, numerosos argumentos esgrimidos de forma dialéctica reflejan ideas que provienen del repertorio político de la democracia ateniense[1237].

Repasemos brevemente los antecedentes del debate. Después de la muerte de Cambises (522 a. C.), hijo del fundador de la dinastía, estalla una crisis de autoridad que amenaza con desmembrar el Imperio persa. El mago[1238] Esmerdis, que se hace pasar por un hijo homónimo de Ciro, consigue mantenerse algún tiempo en el trono gracias a los apoyos que recibe desde Media. Mas no tardará en ser derrocado mediante una conspiración en la que se implican los cabecillas de las élites persas, entre ellos Otanes, Megabizo y Darío, que es el último en sumarse a la conjura[1239]. Sin embargo, la desaparición de Esmerdis no apacigua la tensa situación, hasta que, por fin, los responsables de su muerte se reúnen para proclamar rey a uno de los suyos: la elección recaerá en Darío.

Conocemos solo parcialmente los detalles de las circunstancias que condujeron a Darío hacia el trono, ya que las fuentes complementarias persas y griegas son escasas. El estudio de la inscripción monumental de Behistún en Media —que Darío dispuso allí inmediatamente después de su proclamación como rey— nos ofrece la información más próxima a los eventos[1240]. La acalorada discusión que se entabla entonces en torno a la ascensión al trono de Darío, así como las tensiones entre los diferentes pretendientes, constituyen el escenario de la conversación en cuyo núcleo se inserta la cuestión acerca de la mejor forma de gobierno. Comoquiera que las propuestas que intercambian los participantes del debate están plagadas de alusiones procedentes del ideario político heleno, hay que resaltar esta peculiar coexistencia de un escenario persa real y una argumentación procedente de la teoría política griega.

La primera intervención corre a cargo del noble persa Otanes, que exhorta a una solución consensuada para superar la crisis creada por el vacío de poder tras la muerte de Esmerdis. Solo así se logrará, según su opinión, regenerar las deterioradas instituciones del Estado. Además, Otanes postula que la titularidad del

poder no debe recaer en un solo individuo y aboga decididamente por un gobierno colegiado. Oigamos sus argumentos:

> Soy partidario de que un solo hombre no llegue a contar en lo sucesivo con un poder absoluto sobre nosotros, pues ello ni es grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremo llegó el desenfreno de Cambises y habéis sido, asimismo, participes de la insolencia del mago. De hecho, ¿cómo podría ser algo acertado de la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen [...]. Con todo, un tirano debería, al menos, ser ajeno a la envidia, dado que indudablemente posee todo tipo de bienes; sin embargo, para sus conciudadanos sigue por naturaleza un proceder totalmente opuesto: envidia a los más destacados mientras están en su corte y se hallan con vida, se lleva bien, en cambio, con los ciudadanos de peor ralea y es muy dado a aceptar calumnias. Y lo más absurdo de todo: si le muestras una admiración comedida, se ofende por no recibir una rendida pleitesía; mientras que si se le muestra una rendida pleitesía, se ofende tachándote de adulador. Y voy a decir ahora lo más grave: altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio. En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomia;* y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca[1241].

Aludiendo a este episodio, Fritz Gschnitzer subraya la conexión entre la visión persa y la recepción griega que plantea Heródoto[1242]. Según él, es necesario distinguir entre el texto principal de la inscripción de Behistún, procedente del año 520 a. C., y los añadidos posteriores, realizados en cortos intervalos, que reflejan las condiciones políticas vigentes durante los respectivos momentos de su redacción[1243]. El informe de Heródoto nos explica cuáles fueron las principales características de la pugna que tuvo lugar entre Darío y el resto de conspiradores. Al comparar la versión original de la inscripción con los elementos añadidos, se puede discernir el trasfondo de la disputa: la decisión de proclamar a Darío como nuevo rey fue tomada en un contexto concreto, ya que el resto de pretendientes al trono también pertenecían a la aristocracia persa, y por lo tanto eran poseedores de los mismos derechos que Darío. Estos nobles exigieron a Darío una

compensación por su participación en la revuelta contra Esmerdis, y también por su renuncia al trono[1244].

¿Estaba basada esta disputa sobre el valor de las constituciones en modelos propiamente persas, o era una discusión en torno a parámetros conceptuales griegos trasladados a un escenario persa? Lo más probable es que se tratara de la segunda posibilidad. Sin embargo, dicho debate —que Heródoto nos presenta como cierto— no versaba acerca de la institución de la monarquía en sí, sino sobre la elección del candidato más apropiado para el trono. Y es precisamente este aspecto lo que refleja la perspectiva persa de la discusión, no el contenido del debate constitucional, que es claramente identificable como griego.

Este intercambio de argumentos sobre la naturaleza de la monarquía nos deja ver algunas ideas que los nobles persas —en cuyas manos recaía elegir al rey— tenían sobre la institución. La toma de la decisión final dependía del equilibrio entre dos polos contrapuestos, la esperanza en un futuro buen regente y el temor al poder excesivo que comportaba el ejercicio de su cargo. Estas cautelas se expresan en el afán de los nobles persas por conseguir del nuevo regente garantías para preservar su estatus. En otras palabras: si la institución monárquica conllevaba necesariamente una disminución del poder de la nobleza, el rey debía respetar en el mayor grado posible sus ancestrales privilegios. Tales ideas eran comunes en todas las sociedades aristocráticas[1245].

En su empeño por justificar la inviabilidad de la monarquía, Otanes enfatiza que la *isonomia* constituye el único y eficaz dique de contención capaz de evitar un gobierno autocrático desenfrenado, si este cayera en manos de una persona inapropiada[1246]. Se observa que la postulada *isonomia* puede muy bien significar la prevalencia de los derechos de la aristocracia frente al poder despótico de un individuo capaz de anularlos. Al formular su propuesta, Otanes se erige como portavoz del escepticismo de la aristocracia persa frente a un presumible régimen autocrático[1247],

tal como parece haber sido el gobierno de Cambises. Las reservas de una parte de los nobles persas concuerdan perfectamente con la profunda animadversión de los aristócratas helenos contra cualquier clase de dominio individual desmesurado[1248]. La impugnación de la tiranía va casi siempre acompañada de la proclamación de la *isonomia*[1249] que, al ser utilizada como eslogan político alternativo, adquiere carácter programático. Cuando Otanes alude a dicho concepto como sinónimo de una forma de gobierno compartido, no evoca un sistema democrático como el que conocemos a través del ejemplo de Atenas, sino que está subrayando las ventajas de un gobierno colectivo frente al peligro que puede suponer una monarquía ejercida por un regente despótico[1250].

Por vez primera en la literatura griega asistimos, mediante un planteamiento histórico, a la elaboración teórica de las reglas que rigen y articulan el entramado constitucional. Su contenido es a la par fruto de la teoría política contemporánea y del análisis empírico del pasado, contrastando la (buena) monarquía con la (perniciosa) tiranía.

El otro posicionamiento que intenta invalidar los argumentos aportados por Otanes, será exteriorizado por Megabizo, otro de los conjurados y, además, uno de los principales personajes de la nobleza persa. Megabizo, que actúa como portavoz de las tendencias aristocráticas, hace constar lo siguiente:

> Hago mías las palabras de Otanes sobre abolir la tiranía; ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder al pueblo no han dado con la solución más idónea, pues no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. Y a fe que es del todo punto intolerable que, quienes han escapado de la insolencia de un tirano, vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado. Pues mientras que aquel, si hace algo, lo hace con conocimiento de causa, el vulgo ni siquiera posee capacidad de comprensión [...]. Por lo tanto que adopten un régimen democrático quienes abriguen malquerencia para con los persas; nosotros, en cambio, elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder[1251].

Megabizo enfatiza que un gobierno oligárquico constituye la mejor garantía de futuro, ante todo por la vulnerabilidad de un

régimen participativo[1252]. Su exposición, más breve y convencional que las de los otros intervinientes, queda algo gris al lado de los argumentos contrapuestos que intercambian Otanes y Darío, verdaderos antagonistas de este singular duelo dialéctico en torno a la mejor forma de gobierno. Después de que Otanes describa la *metabolé* que experimenta la monarquía en su deriva hacia la tiranía, Darío, el tercer participante en el debate, no desperdiciará la ocasión que le brinda su interlocutor para subrayar que también la oligarquía y la *isonomia* podían degenerar fácilmente en un gobierno pernicioso: la tiranía. Las causas de esta deriva, serían, según Darío, la *kakia,* la *hybris* y la *stasis*. Como respuesta a las propuestas de Otanes y de Megabizo, Darío enumera además las ventajas del sistema monárquico aduciendo:

> A mi juicio, lo que ha dicho Megabizo con respecto al régimen popular responde a la realidad; pero no así lo concerniente a la oligarquía. Pues de los tres regímenes sujetos a debate, y suponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género […], afirmo que este último régimen es netamente superior. En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía; pues con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los enemigos. En una oligarquía, en cambio, al ser muchos los que empeñan su valía al servicio de la comunidad, suelen suscitarse profundas enemistades personales, pues, como cada uno quiere ser por su cuenta el jefe e imponer sus opiniones, llegan a odiarse sumamente unos a otros, de los odios surgen disensiones, de las disensiones asesinatos, y de los asesinatos se viene a parar a la monarquía; y en ello queda bien patente hasta qué punto es éste el mejor régimen. Por el contrario, cuando es el pueblo quien gobierna, no hay medio de evitar que brote el libertinaje; pues bien, cuando en el Estado brota el libertinaje, entre los malvados no surgen odios, sino profundas amistades, pues los que lesionan los intereses del Estado actúan en mutuo contubernio. Y este estado de cosas se mantiene así hasta que alguien se erige en defensor del pueblo y pone fin a semejantes manejos. Debido a ello, ese individuo, como es natural, es admirado por el pueblo; y, en virtud de la admiración que despierta, suele ser proclamado monarca; por lo que, en este punto, su caso también demuestra que la monarquía es lo mejor[1253].

Una de las principales bazas de Darío al postular que el reinado del «mejor» repercutía consecuentemente en el bien del Estado, optimizando su funcionamiento y su efectividad, residía en el potencial político que emana de la figura de un regente idó-

neo. Según esta visión, que parte de la base de que es ciertamente el más apto quien asume la jefatura del Estado, los resultados positivos que pueden esperarse de la gestión de un mando unificado superan con creces al rendimiento de un gobierno compartido, siempre en peligro de desintegración por la inevitable discordia interna. Además de la presunta mayor eficacia en los asuntos públicos, la idea de mayor peso que aduce Darío para zanjar definitivamente la cuestión en favor de la monarquía aparece implícita en la pregunta que dirige a sus interlocutores:

> ¿Cómo, por decirlo todo en pocas palabras, obtuvimos la libertad? ¿Quién nos la dio? ¿Acaso fue un régimen democrático? ¿Una oligarquía, quizá? ¿O bien fue un monarca? En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre, soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no deroguemos las normas de nuestros antepasados; pues no redundaría en nuestro provecho[1254].

Como podemos observar, no es precisamente la calidad dialéctica o política de los argumentos esgrimidos la que guía el curso de la conversación, sino más bien la referencia histórica a un pasado glorioso; el recuerdo de Ciro, figura central de la historia persa, es el elemento decisivo que pone fin al debate constitucional. Dado que el reinado *(basileia)* de Ciro fundamentó en su día la libertad *(eleutheria)* del pueblo persa, la *basileia* de Darío se postula por consiguiente como el vehículo más apropiado para garantizarla en el futuro[1255]. *Eleutheria* no encarna aquí, por cierto, la libertad individual, un concepto clave en el pensamiento político moderno, sino que, en el contexto del debate herodoteo, dicho término significa, ante todo, un valor colectivo: la ausencia de dominio externo por parte de otros pueblos. Traducida a la realidad histórica, la liberación de los persas de la dependencia de los medos, asociada estrechamente a la persona y a la actuación política de Ciro, constituye según la ideología imperial persa, en cuyo portavoz se erige Darío, la principal fuente de legitimación de la monarquía.

Desde luego los autores griegos están lejos de considerar el poderío del monarca persa como garantía de la *eleutheria,* sino todo lo contrario: ven en él una amenaza para su propia autonomía estatal. Por ello, en el plano general de la obra herodotea prevalece un axioma dialéctico entre el absolutismo político oriental que simboliza el rey persa y la *eleutheria* que se desarrolla en el marco de la *polis* griega tras haber superado con éxito la amenaza de caer bajo el dominio persa. Por tanto, el debate constitucional deriva en una discusión de principios, destinada al público griego, capaz de comprender las alusiones que aparecen en el texto y situarlas en el contexto de su propio horizonte de experiencias políticas.

En pleno siglo IV a. C., el panorama diseñado por Heródoto durante el florecimiento del sistema democrático ateniense había perdido gran parte de su fuerza de atracción. La derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, la caída de Esparta después de una fase hegemónica y la incapacidad de Tebas para asumir este legado, fueron los factores determinantes que allanaron el camino a la monarquía macedonia para imponerse sobre los estados griegos gobernados por modelos participativos. No es casualidad que fuera durante este período cuando la intelectualidad helena diseñara los esbozos de una teoría monárquica basándose sobre todo en su eficiencia. En esta corriente de opinión se inserta la propuesta de Jenofonte en pro de un gobierno autocrático basado en valores éticos, o la exaltación de la monarquía macedónica por parte de Isócrates con la finalidad de crear un frente heleno unido contra Persia. También se podría citar en este contexto la figura del idealizado rey filósofo de Platón como fuente de sabiduría política y modelo del buen gobierno de la cosa pública.

No obstante, visto desde una óptica histórica, no fue el fracaso de una forma particular de gobierno (en el caso de Atenas, la democracia), sino el agotamiento del sistema político tradicional

lo que en última instancia desencadenó una reorientación política que se traduce en un trasvase de hegemonía de las ciudades que anteriormente habían sido dominantes (Atenas, Esparta, Tebas) a Macedonia. Por un lado, el exitoso reinado de Filipo II generó gran admiración, al tiempo que alentó las esperanzas panhelénicas de aquellos que no veían en la monarquía un impedimento para alcanzar ambiciosas metas. La admiración que se tributaba a aquellos individuos que ejercían formas de gobierno monárquico se fue extendiendo a la institución que representaban. El elogio de la monarquía más sugerente y esclarecedor se encuentra en uno de los «espejos de príncipe» que Isócrates redactó alrededor del año 368 a. C. para el regente chipriota Nicocles, en el que se expresaba de la siguiente manera:

> Las oligarquías y las democracias buscan la igualdad entre los que participan de este sistema político, y en ellas se estima precisamente esto, que nadie pueda aventajar en nada a otro, lo que favorece a los malvados. Las monarquías, en cambio, asignan lo más importante al mejor, al segundo lo siguiente, y en la misma proporción al tercero, cuarto y a los demás. Y si no se ha establecido esta norma totalmente, al menos tal es el propósito de la constitución monárquica. Todo el mundo reconoce, sin duda, que los poderes absolutos son los que mejor distinguen la manera de ser y de actuar de los hombres. Por eso ¿qué persona sensata no aceptaría participar en este régimen, en el que no pasará desapercibido si es virtuoso, antes que mezclarse con la masa, sin que nadie sepa quién es? [...]. Así, los que cada año entran en el gobierno, vuelven a su condición de ciudadanos particulares antes de haberse enterado de los asuntos de la ciudad y de haber adquirido experiencia en ellos; pero los que se mantienen siempre en los mismos puestos, aunque sus dotes sean inferiores, con todo aventajan mucho a los otros por sus experiencias. Además, los primeros descuidan muchas cosas por estarse vigilando entre sí, mientras que los segundos de nada se despreocupan, ya que saben que ellos han de hacer todo[1256].

Tiranía

Cuando los salvajes de Luisiana quieren tener fruta, cortan el árbol por el pie y la cogen. Tal es el gobierno despótico.

Montesquieu, *El espíritu de las leyes*

A través de la voz *tyrannos* son designados aquellos potentados, que, rivalizando con sus competidores aristocráticos, logran una posición de predominio dentro de su ciudad y la consolidan haciendo uso indiscriminado de medios coercitivos[1257]. La mayoría de los tiranos regentan los lugares más desarrollados, que son, por regla general, los de mayor tamaño, población y recursos naturales. Es lógico que el antagonismo entre clanes nobiliarios se desatara preferentemente en las comunidades más prósperas, ya que solo aquí podían darse las condiciones necesarias para generar una marcada segmentación económica que permitiera la formación de estamentos sociales claramente diferenciados. La estratificación de la sociedad, la consolidación de los linajes aristocráticos, la captación de partidarios y de agrupaciones sociales heterogéneas solía ir acompañada de un aumento de las tensiones internas[1258]. De ahí que, según Tucídides, las profundas transformaciones económicas que tuvieron lugar en Grecia durante la época arcaica fueron el motivo de la aparición de las primeras tiranías:

> Al hacerse Grecia más poderosa y adquirir aún más riquezas que antes, surgieron en general en las ciudades tiranías, pues los ingresos crecían (antes había basileiai hereditarias con atribuciones limitadas) y Grecia comenzó a equipar escuadras y a ocuparse más del mar. Se dice que los corintios fueron los primeros que innovaron el arte naval, dejándolo muy cerca del estado actual; y que fue Corinto el primer lugar de Grecia donde se construyeron trirremes[1259].

Lo curioso de esta opinión es el paralelismo que se establece entre el cambio de los parámetros económicos y el advenimiento de la tiranía, de lo que se desprende que el historiador ateniense ve en ello una consecuencia de las convulsiones internas engendradas en aquellas ciudades en las que se acentúa la crisis del sis-

tema político. A pesar del indudable atractivo de esta teoría, debemos ser cautos al momento de generalizarla, ya que no deja de ser una posterior interpretación genérica. No obstante, algunos investigadores modernos, siguiendo a Tucídides, ven en la figura del tirano un representante de los círculos mercantiles dominantes que consiguen acaparar decisivas parcelas de poderío. Tras un intenso debate académico, esta propuesta, a pesar de contener elementos dignos de ser tenidos en cuenta, ha sido refutada razonablemente por numerosos estudiosos[1260]. Otra interpretación inspirada desde la perspectiva de la historia social, y que contempla —según la visión aristotélica— a los tiranos como una especie de dictadores populistas llegados a la cima del poder por el soporte que les otorgaba el *demos,* constituye otro esquema definitorio sobre la génesis de la tiranía, muy discutido por la investigación. Lo mismo sucede con la opinión que define a los antiguos tiranos como instrumentos políticos que actuaban en representación de las clases medias (hoplitas), erigiéndose en sus principales portavoces[1261]. Aristóteles explica la formación de la tiranía de la siguiente manera:

> Ocupado el pueblo en las labores del campo, que le proporcionaban la subsistencia, dejaba que los jefes nombrados por él alcanzaran la tiranía a poco que fueran hábiles militares. Para realizar su propósito, les bastaba con ganarse la confianza del pueblo; y para ganarla, con declararse enemigos de los ricos. Puede verse lo que hizo Pisístrato en Atenas cuando excitó a la revuelta contra los habitantes de la llanura; o lo que hizo Teágenes en Mégara, después que hubo degollado los rebaños de los ricos, que sorprendió a orillas del río. Acusando a Dafneo y a los ricos, Dionisio consiguió que se decretara a su favor la tiranía. El odio que profesó a los ciudadanos opulentos le sirvió para ganar la confianza del pueblo, que le consideraba su amigo más sincero[1262].

Al margen de que las distintas propuestas que pretenden esclarecer el advenimiento de la tiranía puedan aportar mayor o menor veracidad al querer aproximarse a su repercusión histórica, el hecho que las invalida parcialmente es que todas ellas se basan en teorías retrospectivas aplicadas más tarde a una compleja realidad histórica que por su extrema diversidad se resiste a cual-

quier intento de generalización. Como muy bien apunta K. H. Kinzl: «La moderna historiografía debate acerca de la interpretación de un fenómeno del que solo poseemos ecos lejanos»[1263].

Ateniéndonos a estas reservas mentales, consignamos que la recepción e interpretación de la tiranía como modelo político aparece influenciada por dos factores. En primer lugar, por una tipología ya perceptible desde el siglo VI a. C. de tendencia claramente aristocrática[1264] que denuncia a la tiranía como vehículo político ilegal, puesta de manifiesto a través de las obras de Solón de Atenas, Alceo de Mitilene o Teognis de Mégara, y que permanece activa hasta bien entrado el siglo IV a. C., donde se radicalizará a través de los diálogos de Platón.[1265] En segundo lugar observamos una doctrina que pretende explicar el advenimiento de la tiranía en correspondencia con las propuestas de Tucídides y Aristóteles. Según estas apreciaciones, la tiranía se insertaría dentro del ciclo rotatorio de constituciones *(metabolé politeion),* siendo considerada una corrupción del régimen monárquico tradicional *(basileia)* [1266]. Esta conjunción de circunstancias es el principal motivo de que, cuando en los textos antiguos surge cualquier alusión a la tiranía, esta sea evaluada desde una perspectiva crítica, resaltando su fuerte dosis de violencia, opresión y transgresión de los límites éticos reconocidos.

Uno de los primeros personajes que cimentó una incuestionable autoridad en su ciudad fue Cípselo (alrededor del 620-550 a. C.)[1267]. Después de eliminar a los Baquíadas, que hasta ese momento habían dirigido los destinos de Corinto, Cípselo se convierte en el dueño de su ciudad a través de la violencia[1268]. Tras apropiarse de los bienes de sus enemigos y armar a una milicia adicta a sus consignas, el ambicioso caudillo sentó las bases de un poder personal[1269]. No sabemos si sus seguidores fueron reclutados entre las capas medias de la ciudad (hoplitas), que hasta entonces estaban apartadas de las tareas de gobierno, o si más bien constituían una agrupación de mercenarios dependientes exclu-

sivamente del nuevo hombre fuerte[1270]. Bajo su égida, Corinto orquesta una dinámica política exterior creando una intensa red de contactos comerciales y coloniales, y empezando a destacar entre las *poleis* griegas[1271]. En cualquier caso, antes de Cípselo, el mundo griego no parece haber sido testigo de un caso tan espectacular, pues las fuentes no solo destacan su fulgurante ascensión al poder, sino que subrayan también el esplendor de su gobierno, circunstancia que se pone de manifiesto en Delfos, escaparate cultual panhelénico. El tesoro que Cípselo fue acumulando allí[1272], así como los exvotos que dejó como regalo en Olimpia son testimonios de su reconocido liderazgo[1273]. Especial interés encierra el hecho de que Cípselo después de estabilizar su autoridad en Corinto fuera capaz de transferirla a su hijo Periandro (siglo VI a. C.)[1274]. Probablemente los Cipsélidas ejercían sus tareas de gobierno a través de las magistraturas ordinarias (*prytanis, polemarchos, basileus,* etc.). Precisamente como *basileus* será recordado Cípselo en algunos pasajes de la obra de Heródoto, nuestra principal fuente para reconstruir la tiranía corintia. La época del gobierno de los Cipsélidas coincide con el apogeo económico de Corinto, que se convirtió en el centro comercial en el Mediterráneo occidental, fundando colonias de renombre como Córcira o Potidea[1275].

De todas las dinastías de tiranos griegos, los Pisistrátidas son los mejor documentados[1276]. También será esta renombrada estirpe la que marcará los parámetros que configurarán la valoración global posterior del concepto de tiranía como gobierno autocrático[1277]. Sobre el clima social y la división política que reinaba en Atenas antes del primer intento de establecimiento de la tiranía, cuenta Heródoto:

> Pisístrato […] con ocasión del enfrentamiento entre los atenienses de la costa (paralios) y de la llanura (pedieos) —de aquéllos era jefe Megacles, hijo de Alcmeón, y de los de la llanura, Licurgo, hijo de Aristólides— formó con miras a la tiranía, un tercer partido, reunió secuaces y, una vez erigido en presunto caudillo de los montañeses (hiperacrios), puso en práctica […] un plan[1278].

Pisístrato, que había destacado en las guerras contra Mégara protagonizando actos memorables *(megala erga),* consiguió imponerse a sus adversarios, de forma parecida a Cípselo, en las luchas internas que desde mediados del siglo VI a. C. agitaban periódicamente Atenas. Apoyado por sus seguidores[1279], Pisístrato logró erigirse temporalmente en el indiscutible señor de la ciudad, trasladando su residencia a la Acrópolis y quedando bajo la protección de una guardia armada[1280]. No obstante, su posición distaba mucho de estar consolidada, pues tenía que afrontar la oposición masiva de varios competidores aristocráticos, que le disputaban su poderío. La inestabilidad de su gobierno se puso de manifiesto en las dos expulsiones que sufrió y que le alejarán temporalmente de Atenas. Durante su exilio en Tracia y Macedonia, consiguió aumentar sus posesiones y reclutar partidarios en toda Grecia. Desde aquí preparará el retorno a su ciudad[1281]. Heródoto habla de tiranía para describir las competencias de Pisístrato. El término es tan claro como nebuloso a la vez; por un lado, subraya el poderío del individuo en cuestión, pero, por otro, no define el alcance y los límites de sus competencias. El peculiar estilo de Pisístrato de gestionar la política ateniense lo caracteriza Heródoto de la siguiente manera:

> Desde entonces, Pisístrato se hizo el amo de Atenas, si bien no modificó las magistraturas existentes ni alteró la legislación. No, el dirigió la ciudad según la constitución existente, manteniéndola en un buen gobierno[1282].

Según este decisivo testimonio, refrendado por Tucídides, las prerrogativas de Pisístrato resultaban de una relación de tensiones entre los recursos individuales e institucionales, con lo que se esboza una dualidad de fuerzas neutralizadas mutuamente merced a un precario equilibrio entre el poder fáctico y las competencias constitucionales[1283]. Con ello, Heródoto da a entender que Pisístrato hubiera podido haber actuado de una manera distinta a su reconocida moderación. El hecho de que no lo hiciera, habla en favor de su instinto político. De esta circunstancia se

desprende que Pisístrato quería evitar cualquier pulso con sus competidores que hubiera podido desequilibrar la frágil arquitectura política reinante que le permitía ejercer su predominio[1284].

Uno de los temas más controvertidos acerca del gobierno tiránico deriva de la afirmación, avalada por Aristóteles[1285], de que Pisístrato desarmó a los atenienses y les impuso un tributo anual de acuerdo con la productividad de las tierras de cultivo. Causa extrañeza que Heródoto y Tucídides, las fuentes más cercanas, no se pronuncien al respecto. Basándose en el testimonio de Aristóteles, la mayor parte de los estudiosos ve en estas medidas la esencia de la tiranía en general y la de Pisístrato en particular[1286]. Esta interpretación, sin embargo, no llega a convencer. Si Pisístrato hubiera procedido de la manera indicada por Aristóteles, esto habría supuesto una violación de los principios básicos de la constitución ateniense. Además, semejante intromisión estaría diametralmente en contra de la opinión expresada por Heródoto y corroborada por Tucídides —dos testimonios poco sospechosos de hacer apología de la tiranía—, según los cuales Pisístrato gobernó Atenas sin violar las leyes y respetando escrupulosamente las normas prescritas por la tradición política *(nomos)* [1287].

Sí que tenemos certeza, por el contrario, de la extraordinaria dinamización que experimenta Atenas durante la época Pisistrátida. Su innovación más espectacular fue la institución de las fiestas Panateneas y Dionisias, y, en el contexto de estas últimas, el establecimiento de festivales de teatro, circunstancia que fortalecerá los sentimientos de identidad entre la diseminada población rural del Ática, al tiempo que potenciará un auge cultural sin precedentes[1288], que alcanza especial relevancia por la fijación del texto canónico de los poemas homéricos. Otros logros fueron la proyección de Atenas hacia el exterior, en la que destaca la conquista de Sigeón, en la Tróade, y la presencia comercial en

los mercados itálicos, en los que la cerámica negra ateniense desplazará a la de Corinto[1289]. Especial relevancia recaerá en las obras públicas, que alcanzarán una notable dinámica[1290]. Al igual que Cípselo, finalmente también Pisístrato será capaz de traspasar a sus hijos las riendas del poder.

El asesinato de Hiparco, hijo de Pisístrato, a manos de Harmodio y Aristogitón (514 a. C.), produce un brusco y sustancial cambio del panorama político de Atenas. Hipias, el hermano de Hiparco, se convierte a partir de este momento en el representante de un régimen que no dudará en emplear la violencia contra cualquier clase de impugnación. En esta reanudación de las rencillas entre clanes aristocráticos, la familia Alcmeónida, uno de los principales linajes atenienses, conseguirá expulsar de la ciudad a Hipias con la ayuda militar de Esparta (510 a. C.), con lo que finalizará el gobierno del clan Pisistrátida[1291].

A pesar de existir una antigua tradición literaria que opera de un modo relativamente neutral con el concepto *tyrannis,* como demuestran las alusiones de Arquíloco de Paros, con el transcurso del tiempo se impone una visión genérica del fenómeno que designa a la tiranía como sinónimo de la usurpación del espacio público o como modelo opresivo orquestado en detrimento de la ciudadanía. Su titular *(tyrannos)* se define como un potentado que sobresalía entre sus iguales por la magnitud y contundencia de sus recursos, así como por su predisposición a servirse de ellos sin reparos[1292]. Sin embargo, las fuentes escritas son imprecisas al momento de utilizar dicha nomenclatura, que también se aplica a personajes que pueden ser igualmente identificados a través de otras denominaciones provenientes del amplio espectro semántico del sistema político griego (*archon, basileus, hegemon, prytanis, strategos,* etc). Algunas veces *tyrannos* aparece incluso como sinónimo de *basileus*. En la literatura del siglo V a. C., y Heródoto es un testimonio de ello, abundan esta clase de contaminaciones terminológicas[1293]. Lo cierto es que la imprecisión conceptual de

nuestras fuentes guarda una estrecha relación con la complejidad del fenómeno de la tiranía, que, precisamente a causa de sus notables contradicciones, no puede ser explicado mediante un solo parámetro interpretativo. Sus diferentes modalidades de emerger, así como la variedad de situaciones e individuos que la protagonizan, se resisten a ser sistematizados bajo una fórmula unitaria capaz de englobar todos los matices de esta peculiar variante de gobierno autocrático.

A pesar del protagonismo que lograron algunos potentados, la tiranía fue tan solo un episodio. En última instancia, puede entenderse como una variante de la lucha por el poder dentro de una sociedad aristocrática. La visión histórica de la tiranía confluye en una adición de elementos dispares sacados del recuento de los ejemplos más relevantes, que son precisamente los que nos permiten analizar las situaciones que se generan en Corinto bajo los Cipsélidas o en Atenas bajo Pisístrato e Hipias, por remitirnos a los casos que acabamos de exponer. No obstante, la heterogeneidad de las fuentes a las que debemos nuestras informaciones constituye un serio obstáculo para llegar a una clarificación del fenómeno. Hay que recordar aquí que los autores cercanos a los hechos se muestran más cautos y crípticos al enjuiciarlos que los autores más tardíos, que nos proporcionan una mayor densidad de noticias sobre el tema. Ante esta circunstancia hay que cuestionarse si estos últimos son siempre fiables. Albergamos serias dudas al respecto[1294]. No menos complejo es dilucidar si la tiranía puede ser considerada como un fenómeno aislado y, por consiguiente, episódico que se produce en unas circunstancias determinadas, o si, por el contrario, constituye un eslabón indispensable dentro del proceso de formación del sistema político griego y que, dadas sus características (autoritarismo, violencia, individualismo, monopolización del poder civil y militar, apartamiento forzoso de capas de la población del centro de decisión,

etc.), se perfila como el fenómeno opuesto con respecto a otras formas de gobierno de carácter consensuado.

Si sumamos las impresiones que hemos ido acumulando al analizar conjuntamente las fuentes que nos transmiten las informaciones más fidedignas acerca de la tiranía, nos inclinamos a excluir esta última posibilidad. No compartimos la opinión de que la tiranía fuera un eslabón dentro de la cadena de gestación del Estado constitucional. Tampoco puede ser considerada como negación de cualquier otra modalidad política. Tenemos más bien la certeza de que emerge como una efímera y circunstancial alternativa de gobierno en algunas comunidades dominadas por grupos elitistas, que por diferentes motivos estaban sumidas en una profunda crisis de autoridad. En este sentido, la tiranía simboliza, por tanto, una variante del ejercicio del poder dentro de una sociedad impregnada profundamente por parámetros económicos, políticos y sociales procedentes del mundo aristocrático. Su verdadera incidencia en el entramado político griego no deriva de su ejemplaridad, sino de la posterior evolución constitucional griega hacia un sistema político participativo que culminará con la implantación de la democracia y en cuyo marco conceptual la figura del tirano servirá como pantalla de proyección negativa. Es precisamente este punto de vista relativamente tardío el que determinará que la tiranía sea objeto de múltiples reinterpretaciones. En pleno siglo VI a. C. la noción de la tiranía aparece como modelo contrapuesto a la *isonomia,* eslogan de clara inspiración aristocrática. Posteriormente será instrumentalizada como contrapunto ideológico del sistema democrático ateniense sumido en una profunda crisis de legitimidad (siglo IV a. C.).

Democracia

En ocasiones, algunas de las decisiones mayoritarias resultan problemáticas porque no reflejan la voluntad de gran parte del

electorado. Estas deficiencias y límites de la democracia son las que, hoy en día, plantean más discusiones. A menudo se cuestiona la eficiencia y representatividad de las mayorías, así como sí las resoluciones democráticas contemplan debidamente sus posibles consecuencias negativas. No es la primera vez en la historia que estos procedimientos suscitan este tipo de interrogantes, pues ya los teóricos de la política en la antigua Grecia pronunciaron mordaces acusaciones contra algunas prácticas democráticas, en concreto, contra el modo en que eran tomadas ciertas decisiones. Las críticas más frecuentes se basaban en la falta de madurez política de los que tenían derecho al voto y la facilidad de los demagogos para seducir al electorado. En cierto modo, estas denuncias son similares a los argumentos presentados por los críticos modernos, lo que demuestra que la solvencia del sistema se mide por los resultados. Los dictámenes democráticos se aprueban sobre todo cuando se llega a un consenso básico generalmente aceptado, es decir, cuando una estrecha mayoría de los ciudadanos no impone sus reglas a la otra mitad. Sin embargo, si las decisiones adoptadas contribuyen a dividir a la sociedad, la cuestión de la idoneidad del sistema se plantea una y otra vez.

A pesar de que la voz griega *demokratia* sugiere la idea del autogobierno del pueblo en su totalidad, obviamente esto no quiere decir que se cumpliera al pie de la letra el contenido de tal denominación. Las dificultades personales y técnicas, tanto en la Antigüedad como hoy en día, relativizan la materialización de esta suerte de postulados. En busca de un denominador común capaz de sintetizar la democracia antigua y la moderna, Karl Popper apuntaba que la esencia de este sistema político no es la tarea de gobernar, ni mucho menos quién gobierna, sino más bien el modo en qué se gobierna, hito característico de la llamada «sociedad abierta». En este sentido, el sistema democrático actual y su prototipo ateniense llegan a un alto grado de convergencia, dado que ambas formas se definen primordialmente a través de

su antítesis: la tiranía (en Atenas del siglo V a. C.) o la dictadura (si nos fijamos en los diferentes regímenes totalitarios que marcan buena parte de la historia del siglo XX). En consonancia con esta antítesis, la democracia es el sistema constitucional que no solo evita una acumulación de poder en una sola mano, repartiéndolo de forma más o menos equitativa para desvirtuar así su potencial peligrosidad, sino que es, al mismo tiempo, capaz de cambiar el gobierno a través de las decisiones de la ciudadanía —sin derramamiento de sangre— cada vez que se produce una alternancia de poder[1295].

Al acercarnos al tema de la democracia en la Antigüedad, nuestra mirada se posa inevitablemente en Atenas, a pesar de que también hubo otras comunidades constituidas democráticamente en Grecia, como por ejemplo Siracusa, que era apenas inferior a Atenas en población, extensión e importancia. Por un lado, esta visión centrada en Atenas está conectada con su función como modelo constitucional para toda Grecia durante los siglos V y IV a. C., convirtiéndose en una entidad *sui generis*. Por otro, es cierto que la mayor parte de la información disponible sobre la democracia antigua, sobre su arquitectura interna y su funcionalidad, proviene de Atenas. Contamos con una rica tradición gracias a los informes de los historiadores Heródoto, Tucídides o Jenofonte y los teóricos de la política, Isócrates, Platón y especialmente Aristóteles[1296]. No obstante, hay que señalar que la participación de la ciudadanía en los debates políticos siempre estuvo presente en el sistema político griego. Ya en la sociedad homérica existía un estrato social de hombres libres, que, al igual que los portavoces aristocráticos, seguían de cerca las decisiones políticas que se adoptaban en el espacio público, llegando a influir en ellas de forma más o menos determinante[1297]. Desde los siglos VIII y VII a. C., observamos *poleis* administradas de manera autónoma, a menudo bajo la égida de clanes nobiliarios, sin que por ello

se suspendieran los mecanismos de participación cívica del resto de la población.

Atenas poseía una superficie comparable a la del actual Gran Ducado de Luxemburgo, con un espacio cultivable de unas 65.000 hectáreas. Partiendo de la base de que se necesitaba un mínimo de 2,4 hectáreas de tierra de labor para asegurar la subsistencia de una familia media, la superficie agraria hubiera podido alimentar como máximo a unas 25.000 familias, siempre y cuando el terreno disponible hubiera estado repartido equitativamente, cosa que no era así[1298]. Ya que los datos que poseemos sobre la población ática son muy superiores, debemos concluir que Atenas dependía de la importación de grano para alimentar a su creciente población, y que su actividad económica se extendía a otros sectores, como la explotación de las minas de Laurión y los recursos del mar, así como la producción artesanal, el comercio y la exportación de una variada gama de bienes de consumo.

La importancia de los esclavos en la economía ateniense fue decisiva. Y precisamente su elevado número, mayor que el de los ciudadanos, constituye una de las paradojas de la Atenas democrática. Su estatus, como posesión ilimitada de su señor y parte integrante de su patrimonio, se definía en la realidad a través de formas bastante distintas[1299]. Sus condiciones de vida podían ser en algunos casos incluso más benévolas que las de muchos hombres libres que vivían en situaciones más precarias si cabe. Aunque muy a menudo trabajaban junto a hombres libres, el uso de esclavos —procedentes en su mayor parte del extranjero— en el campo, en las manufacturas *(ergastria)* o en las minas, desempeñó un papel crucial en los procesos de producción. Entre los esclavos, totalmente apartados de cualquier actividad política, y los ciudadanos mediaba un significativo número de extranjeros (metecos), que, aunque no participaban activamente de la vida política, estaban, como personas libres que eran, integrados en la sociedad y gozaban de la protección de las leyes. A diferencia de

los ciudadanos, los residentes extranjeros censados junto con sus familias tenían obligaciones tributarias de capitación, pero es muy ilustrativo el hecho de que no pudieran adquirir tierras. Aparte de su compromiso de prestar servicio militar (salvo contra su antigua patria) y la asunción de costosas obligaciones públicas, estaban excluidos de cualquier actividad política. Por más que este círculo de personas residiera en Atenas desde varias generaciones y contribuyera de manera notable a la prosperidad común, los metecos solo obtenían la plenitud de los derechos civiles en contadas ocasiones. Por otra parte, los empresarios más activos procedían precisamente de este colectivo. El florecimiento económico de Atenas —así como muchos de sus logros culturales— fue debido en gran parte a la población foránea residente, como muy bien podemos observar a través del ejemplo que nos proporciona la biografía de Licias[1300].

No debe confundirse al pueblo ateniense *(demos),* es decir, a aquellos que participaban directamente en las tareas políticas, con toda la población del Ática. Hay que consignar en este contexto la significativa cantidad de esclavos y libertos (según cálculos unas 120.000 personas), así como los extranjeros residentes (unas 40.000 personas). En otro apartado se incluyen las mujeres, los menores y los no aptos para el servicio militar (unas 100.000 personas), que, a pesar de ser ciudadanos, no intervenían en el sistema político por no hallarse encuadrados en el ejército o en la flota, y solo tenían capacidad jurídica a través de sus tutores[1301]. Así, de los aproximadamente 300.000 habitantes del Ática, solo unos 40.000 estaban en posesión de la ciudadanía de pleno derecho[1302]. Sin embargo, es preciso contrastar estas cifras con otras *poleis*, donde solo las capas pudientes gozaban de la plenitud de derechos civiles. Pese a sus incongruencias y defectos, la democracia ateniense alcanzó una alta cuota de participación social. Desde la época de Solón persistía la división de la ciudadanía según el censo de cada uno. Aunque en la asamblea del pueblo to-

dos tenían los mismos derechos, pues cada voto contaba por igual, existía una evidente segmentación social, ya que solo las clases más pudientes *(pentakosiomedimnoi, hippeis)* estaban cualificadas para ocupar la cúpula del ejecutivo, que, por constar de cargos honorarios, estaban desprovistos de remuneración.

La principal competencia de la ciudadanía era el derecho a participar sin intermediarios en la resolución de los asuntos públicos, es decir, en la dirección del Estado, promulgando leyes, controlando el mandato de los cargos públicos e interviniendo en la administración de la justicia. Para ello los ciudadanos ejercían el derecho de sufragio, tanto pasivo como activo, y se adscribían a las distintas asociaciones y corporaciones políticas en su respectivo distrito electoral o *phyle,* marco en que se desarrollaba la vida política de Atenas. Cualquier ciudadano estaba facultado para presentar directamente proyectos de ley a debate y a votación. Frente a las democracias representativas de la actualidad, la democracia ateniense se basaba en la participación directa e inmediata del ciudadano en los organismos e instituciones públicas: asamblea popular *(ekklesia),* consejo *(boule),* tribunales de justicia *(heliaia),* magistraturas y tribunales *(dikasteria).* Si tenemos en cuenta el enorme número de ciudadanos que asistía regularmente a la asamblea (como mínimo 6.000), que actuaba como jueces o como jurados en los tribunales (otros 6.000), que militaba en el consejo (500) y en los demás organismos estatales y cargos públicos, se puede deducir que una gran parte de la ciudadanía se implicaba año tras año en la dirección de la *polis.* Estas condiciones de participación ciudadana no tienen parangón en ningún otro Estado de la Antigüedad.

La asamblea popular *(ekklesia)* se reunía varias veces al mes y estaba presidida por un cargo creado expresamente para esta misión. Era el máximo órgano de apelación. Allí residía la soberanía del Estado. Estaba dotada de capacidad decisoria cuando se reunían un mínimo de 6.000 ciudadanos, todos con derecho al

uso de la palabra, hecho que, en la práctica, quedaba reducido a un pequeño núcleo de oradores suficientemente preparados para hablar ante un gran público. Los veredictos de la asamblea eran inapelables. Lo que se decidía allí se convertía en ley, válida para todos los miembros de la *polis*. La asamblea no era solo la fuente de la soberanía y del derecho, sino también el organismo estatal que más nítidamente encarnaba el sistema democrático[1303].

Los 500 miembros del consejo *(boule)* formaban una especie de cámara de diputados que representaban las 10 circunscripciones áticas *(phylai)* por medio de 50 miembros electos. El órgano directivo *(pritaneia)* de este consejo rotaba mensualmente entre cada una de las *phylai,* y su presidente *(epistates),* el máximo representante de la *polis*, cambiaba diariamente con el fin de evitar cualquier abuso de poder. La tarea más importante del consejo era preparar la actividad legislativa *(proboulema)*. En él se debatían y se sometían a dictamen las propuestas de ley inspiradas por los ciudadanos antes de ser elevadas a votación ante la asamblea popular[1304].

Los tribunales *(heliaia, dikasteria)* aunaban tanto las atribuciones de los tribunales de cuentas como las de los tribunales constitucionales. Aquí se recibían los informes de los cargos públicos y se vigilaba que las acciones del gobierno se ajustaran a la legalidad vigente. La *heliaia* venía a ser la instancia interventora superior de la democracia. Anualmente se adjudicaban por sorteo 6.000 plazas de jueces entre los miembros del *demos,* con lo cual una parte considerable de la ciudadanía ejercía directamente el poder judicial[1305].

Los miembros del ejecutivo que la asamblea popular elegía para el período de un año formaban colegios corporativos y ostentaban competencias en los más diversos ámbitos de gobierno: administración pública, regulación del culto, política exterior o acciones militares. Los magistrados más importantes eran los arcontes (autoridad gubernativa) y los estrategos (autoridad mili-

tar). El ejercicio de una magistratura no estaba remunerado, y aquel que ostentaba un cargo debía correr con una parte de los gastos que conllevaba el ejercicio de sus funciones, de modo que en la práctica solo los ciudadanos más acomodados podían ser investidos de las dignidades de máxima responsabilidad[1306]. Esta circunstancia no debería sorprendernos particularmente, ya que las élites políticas de muchas democracias modernas, como en los Estados Unidos, también provienen de las clases más pudientes de la sociedad: en una de las democracias más poderosas de nuestros días, resulta impensable una candidatura con un mínimo de aspiraciones sin el respaldo de una gran fortuna de millones de dólares como soporte de sus aspiraciones políticas. Será a partir del año 457/6 a. C. cuando los miembros de las tres primeras clases del censo, incluyendo a los *zeugitai,* obtendrán acceso al arcontado[1307]. En caso de necesidad, por ejemplo, cuando se precisaban capitales o bienes de equipo, tales como armamento, navíos o incluso recursos económicos para financiar la celebración de festividades o representaciones teatrales, los atenienses más hacendados eran requeridos a cooperar en beneficio de la cosa pública a través de las llamadas liturgias *(leitourgiai).*

Una gran ventaja del sistema democrático ateniense era, sin duda, el alto grado de consenso ciudadano gracias a la intensa participación de una gran parte de la población en los asuntos del Estado. Las decisiones adoptadas por la mayoría no solo representaban la voluntad general, sino que subrayaban al mismo tiempo la identidad entre los intereses particulares y el bien común. Su gran desventaja, sin embargo, era la fragilidad a la que estaban expuestos los procesos legislativos, que se decidían a través de asambleas sujetas a influencias de todo tipo y a opiniones no exentas de partidismo o demagogia. Poseemos suficientes voces contemporáneas que denuncian precisamente esta circunstancia, poniendo el dedo sobre la llaga en sus alusiones a ejemplos concretos. Son ante todo dramaturgos e historiadores quie-

nes dan constancia de ello[1308]. Heródoto utiliza la petición de ayuda que Aristágoras de Mileto dirigió a Atenas y a Esparta, hecho trascendental que desembocará en la Revuelta Jonia, para extraer conclusiones acerca de la recepción de dicha solicitud en ambas ciudades. Mientras el *basileus* espartano Cleómenes se mostró sumamente reservado y escéptico ante el proyecto, el *demos* de Atenas lo avaló y se implicó de forma precipitada plenamente en él, sin pensar en sus fatídicas consecuencias:

> Aristágoras de Mileto, que había sido expulsado de Esparta por Cleómenes, llegó a Atenas, pues esta ciudad era la más poderosa del resto de Grecia. Y, una vez en presencia del pueblo, Aristágoras repitió lo mismo que manifestara en Esparta a propósito de las riquezas de Asia y de la manera de combatir de los persas, haciendo hincapié en que no empleaban escudos ni lanzas y en que resultarían una presa fácil […]. Y, dada la entidad de la demanda, no hubo promesa que no hiciera, hasta que consiguió persuadirlos. Parece pues, que resulta más fácil engañar a muchas personas que a un solo individuo, si tenemos en cuenta que Aristágoras no pudo engañar a una sola persona — al espartano Cleómenes —, y en cambio logró hacerlo con treinta mil atenienses[1309].

El aspecto más destacable que se impone a primera vista al comparar las instituciones y el funcionamiento del modelo ateniense con los ordenamientos democráticos de nuestro mundo actual es la inexistencia de una separación entre los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales[1310]. En Atenas no se da la delimitación de estas áreas de actuación, competencias y atribuciones, que, fruto de las teorías de la Ilustración (Montesquieu, Rousseau, etc.) y de su posterior implantación en las Revoluciones americana y francesa, son las bases teóricas del Estado de derecho actual[1311]. Pero tal separación de poderes tampoco se produce en ningún otro Estado griego de la Antigüedad, sea de orientación democrática, oligárquica o monárquica. La independencia del poder judicial —uno de los pilares del pensamiento constitucionalista moderno— era una idea extraña en la Atenas clásica. El mismo ciudadano que actuaba como jurado o como juez en los distintos tribunales de justicia, participaba también en los debates de la asamblea del pueblo, donde podía presentar y votar

propuestas de ley que a él mismo, en virtud de su función judicial, le correspondía aplicar y supervisar. Incluso podía formar parte de alguno de los órganos colegiados que administraban los cargos públicos, cuyos componentes se encargaban de hacer respetar las decisiones previamente adoptadas en la *ekklesia* por ellos mismos. Por citar un ejemplo: la remuneración que percibían los jueces y jurados *(heliastai)* no procedía solamente de los fondos públicos asignados a tal menester, sino que también se alimentaba de las multas y confiscaciones que estos imponían en su caso. Sobre todo los tribunales de justicia, pensados inicialmente como instrumento de control de los magistrados, podían derivar en focos de presión social en manos del *demos*, dada su amplia representación numérica en los jurados[1312].

El concepto de ciudadanía y la función política del *demos* ateniense también presentan sustanciales diferencias en comparación con los estados modernos, lo que se debe en particular al tamaño relativamente pequeño de la *polis* griega en comparación con las mayores dimensiones de cualquier nación actual en cuanto a población, territorio y recursos. Detengámonos de nuevo a pensar que Atenas, una de las *poleis* más grandes de la Grecia antigua, era no mayor que Luxemburgo, uno de los miembros más pequeños de la Unión Europa. Pero eso no lo explica todo. El Estado moderno y su paralelo antiguo difieren asimismo con respecto a la función de la ciudadanía. La Atenas democrática partía de la convicción de que todo ciudadano, con independencia de su preparación intelectual o técnica, salvo raras excepciones[1313], podía desempeñar cualquier cargo público. Este es el principal motivo de los sorteos que se efectuaban para adjudicar las magistraturas a los candidatos disponibles. Con ello se subrayaba conscientemente el enfoque de la igualdad política como reflejo de la idea del Estado al servicio de sus ciudadanos. Mientras en la actualidad la ciudadanía ejerce su soberanía a través de la delegación de sus prerrogativas en parlamentos que la representan (solo

en contadas ocasiones se producen consultas populares directas por las dificultades técnicas que estas presentan) y otorgan la facultad de gobernar a intermediarios expertos en la materia o políticos profesionales que se mantienen largo tiempo en sus cargos (democracia representativa), el *demos* ateniense intervenía de forma directa en todo aquello que concernía a la cosa pública: legislación, ejecución de la política exterior, ordenamiento de las finanzas públicas, impartición de la justicia, supervisión del culto religioso, elección de los magistrados provistos de un mandato temporal, etc.

El *demos,* centro, cuerpo social y sinónimo del Estado, no solo administraba los resortes del poder, sino que gobernaba de forma directa. De esta manera, aparte de lograr imprimir el sello de la voluntad ciudadana, se alcanzaba un grado de participación en las instituciones públicas sin punto de comparación con las democracias modernas. A diferencia de la realidad política actual, caracterizada por la formación de élites parlamentarias y gubernamentales, cada miembro del *demos* de Atenas era a priori un estadista potencial. Con todo, hay que reconocer una masiva aportación de personal dirigente procedente de las familias más pudientes: una buena parte de la prosopografía política de la democracia ateniense estaba dominada por la nobleza[1314]. Pero esta destacable aristocratización de la democracia no solo abarcaba a las personas, sino que englobaba igualmente una fuerte impregnación del ambiente político de Atenas mediante la interiorización de ideas, normas y comportamientos aristocráticos[1315]. Es significativo el hecho de que sus élites no procedieran del caldo de cultivo de la democracia, sino que pertenecieran al ámbito de la aristocracia, como muy bien demuestran las biografías políticas de numerosos ciudadanos atenienses al servicio del Estado procedentes de la nobleza. Impregnada por la ética aristocrática de sus dirigentes, orientada hacia la competitividad y la expansión de los resortes de poder —al contrario que nuestra visión

actual de la democracia—, el sistema ateniense era impensable sin una notable dosis de agresividad canalizada hacia el exterior. Tampoco hay que olvidar, en este contexto, que la democracia ateniense nace de la guerra que libra contra sus opositores y que se mantiene en pleno vigor gracias a un impresionante aparato militar que da cabida a la mayoría del *demos*. Por eso, el desmantelamiento de su poderío bélico al finalizar la Guerra del Peloponeso no solo pondrá fin a todos los sueños de hegemonía, sino que también condicionará la pervivencia del sistema.

Vista en su totalidad, la constitución democrática ateniense se basaba en la interacción entre una tupida red de intereses individuales y colectivos articulados dentro del espacio público de la *polis*. En muchos casos, estos aparecen ligados entre sí a través de un complejo entramado político y social que daba cabida a la mayoría de la población, que estaba altamente motivada en colaborar en las instituciones públicas, ante todo por las ventajas y prebendas que podía obtener. Estos ciudadanos activos aprendieron a utilizar las considerables competencias económicas y culturales en beneficio propio así como en beneficio de la comunidad gracias al uso cotidiano de las prácticas e instituciones democráticas[1316].

A pesar de la indiscutible dependencia del sistema democrático ateniense de factores externos, los estudiosos se suelen centrar en el análisis de los factores internos del sistema. No obstante, la implantación de la democracia en Atenas hubiera sido impensable sin la incidencia masiva de la política exterior, como acredita la impresionante sucesión de éxitos militares logrados contra potencias extranjeras y grupos de presión internos que se apoyaban en ellas. El primer caso se manifiesta en la tenaz resistencia presentada contra Iságoras, líder oligárquico que contaba con el apoyo de un ejército espartano bajo el mando de Cleómenes[1317]. Su rival Clístenes había reclamado la ayuda del *demos,* que, después de derrotar a la oligarquía y a las tropas espartanas, se con-

vertirá en el árbitro de la política ateniense precisamente merced al éxito militar y gracias también a sus decisivas reformas constitucionales. Al igual que había hecho Solón ofreciendo una salida plausible a la crisis, ahora era Clístenes, de vuelta del exilio, el encargado de reorganizar la *polis*. Su actuación dio el paso decisivo hacia la democratización del sistema político ateniense con su reforma de las *phylai,* que en la práctica supuso un nuevo corte de las circunscripciones electorales (508-507 a. C.)[1318]. Dividió el territorio de la *polis* en 30 distritos *(tritís),* que se situaban en la costa, el interior y la ciudad. De entre ellas seleccionó 10 tribus *(phylai),* de modo que las tribus no correspondían con un territorio uniforme, sino que estaban formadas por tres zonas (costa, interior, ciudad). El diseño de Clístenes propició que se debilitaran los vínculos de dependencia entre la población rural ática y una parte de la nobleza al redistribuirse la ciudadanía según parámetros racionales y abstractos. Al mismo tiempo quedaba reforzado el poder de los comisionados del *demos* mediante la creación de un nuevo cuerpo representativo, el consejo de los quinientos[1319]. En el fondo, la reforma de Clístenes incrementó la cohesión y la solidaridad dentro de la sociedad ateniense. Además posibilitó un acuerdo entre dos estamentos enfrentados, estableciendo un sólido marco constitucional en el que la definitiva capacidad de decisión radicaba en la asamblea del pueblo y en el consejo, cuya previa aprobación se exigía para que una propuesta de ley pudiera ser promulgada por la ciudadanía en su conjunto.

Este cambio político fue consecuencia, entre otras cosas, de la tiranía Pisistrátida, que había expulsado a las familias aristocráticas del centro del poder, despolitizándolas, por así decirlo. Este paso favorecía —ciertamente sin querer— el desarrollo hacia la democracia, ya que el exilio de dichos clanes nobiliarios había creado un vacío político que ahora podía ser llenado por una ciudadanía segura de sí misma gracias a las reformas de Clístenes[1320]. Pero el recuerdo de la tiranía también condicionaba el

comportamiento del sistema democrático. Es posible que al principio los miembros del consejo tuvieran la facultad de desterrar de la ciudad a un ciudadano sospechoso de tiranía durante diez años, sin reducir sus propiedades. Más tarde, este derecho fue transferido a la asamblea popular. Como la condena se realizaba escribiendo el nombre del sospechoso de tiranía en un fragmento de cerámica *(ostraka),* el procedimiento se denominó ostracismo.

La batalla de Maratón (490 a. C.), que frustrará el primer intento de invasión persa en territorio griego, será la prueba de fuego del reformado sistema político ateniense[1321]. Su desenlace no solo comportará la victoria de una *polis* sobre un imperio universal, sino que fortalecerá y legitimará adicionalmente el sistema político, capaz de realizar semejante proeza, dándole un notable impulso, tanto en el terreno ideológico como en el material. Además propiciará las condiciones necesarias para enfrentarse al previsible segundo envite de un enemigo que no se daría fácilmente por vencido. Si las medidas adoptadas por Clístenes y el impacto de la victoria de Maratón se perfilan como antecedentes indispensables, el acontecimiento que fomentará de manera más determinante el progreso de la democracia en Atenas será la construcción de una flota, la mayor de Grecia (en el año 480 a. C. se contabilizan 180 naves, mientras que en el año 431 a. C. ya constaba de 300), a instancias de Temístocles[1322].

El mantenimiento de la escuadra requería enormes recursos. A los costes de construcción de las embarcaciones, se añadían los sueldos de las tripulaciones. En un principio eran los ciudadanos más pudientes quienes costeaban la mayor parte de los gastos[1323]; más tarde serán los aliados de Atenas quienes se harán cargo de ello, pues al finalizar las Guerras Médicas numerosos estados griegos buscarán y encontrarán la protección de la flota ateniense ante la persistente amenaza persa[1324]. La fundación de la Liga Ático-Délica (477 a. C.), factor determinante de la democracia

ateniense, vincula la política exterior a la reforma del tejido social interno[1325]. Atenas extiende su patronazgo hacia las ciudades griegas del Asia Menor e islas adyacentes. La federación que lidera Atenas se constituye mediante la estipulación de pactos bilaterales sin limitación temporal con todas aquellas ciudades que necesitaban protección contra el Imperio persa. Con ello Atenas logra un afianzamiento sin precedentes, ya que como potencia hegemónica designa a los máximos cargos ejecutivos de la Liga Ático-Délica de entre sus propios estrategos. La flota le garantizaba además el abastecimiento de trigo necesario, proveniente de la zona del mar Negro, y ofrecía a los atenienses la posibilidad de intervenir allí donde les pareciera oportuno. El poder marítimo de Atenas, que simbolizaba la flota, no solo es el factor vital de su política exterior, sino que incide igualmente en el desarrollo interno de la ciudad, al proporcionar a sus tripulaciones ciudadanas una decisiva participación en la dirección del Estado.

La dinámica de la política interior de Atenas es por tanto inimaginable sin el factor flota como plataforma de integración de las clases bajas *(tetes)* en los procesos políticos. La condición indispensable para el ejercicio de cualquier actividad política en todos los estados griegos fue desde siempre el servicio militar[1326]. Así la introducción de la falange de hoplitas conllevó la ascensión de las capas medias de propietarios de tierras, que lograron, gracias a la creciente importancia de la infantería pesada, abrirse paso a costa de los nobles que combatían a caballo. A los ciudadanos atenienses más pobres no les quedaba otra alternativa para servir a la *polis* que la flota, dada su enorme demanda de tripulaciones, infantería ligera y remeros. De ahí surge la integración militar, y por ende política, del grupo social más numeroso de Atenas, hasta entonces recluido al margen del espectro constitucional. La flota se convierte no solo en un mero artefacto bélico, sino también en la principal arteria de la democracia[1327]. Los pequeños campesinos y, sobre todo, el proletariado urbano adquie-

ren a partir de ahora una renovada relevancia[1328], dado que la capacidad de intimación de la costosa maquinaria militar de Atenas se basaba en su fiel colaboración[1329].

El sistema democrático debe ser considerado como una creación originaria de Atenas y solo comprensible a través de un cúmulo de condiciones específicas que facilitaron su implantación durante la primera mitad del siglo V a. C. El inició lo marcó la victoria del *demos* sobre los círculos aristocráticos en torno a Iságoras, apoyados por Esparta, lo que permitió llevar a cabo las reformas de Clístenes. Después, la gloriosa represión militar de los persas como resultado de la política naval de Temístocles marcó otro hito en el camino hacia la democracia. Por último, la poderosa maquinaria de guerra de la Liga Ático-Délica trajo consiguió la consolidación de las instituciones democráticas en la era de Cimón y Pericles[1330]. A pesar del considerable esplendor cultural de la época de Pericles, no hay que olvidar que el cuerpo social de la democracia ateniense se apoyaba en un estrato militar formado por ciudadanos. La importancia del dispositivo bélico era tal que cada derrota militar conllevaba una crisis del sistema. Por esta razón, no debemos entender la democracia ateniense solo como una organización de ciudadanos que se reunían regularmente para debatir propuestas y tomar decisiones. Al imponer su voluntad por la fuerza a sus aliados de la Liga Ático-Délica o al orquestar expediciones marítimas con la intención de extender su zona de dominio e influencia, el *demos* ateniense se estaba comportando como una sociedad guerrera, dispuesta a utilizar su considerable potencial intimidatorio en beneficio propio y para imponer la hegemonía de Atenas en Grecia[1331]. Otro resultado de esta estrategia expansiva será la exportación del propio sistema de gobierno a otras ciudades como elemento estabilizador al servicio de los propios intereses de la *polis*[1332].

Al extender el armazón democrático creado en Atenas a otros lugares, se estaba generando un trasvase de modelos de gobierno

sin precedentes en la evolución constitucional de Grecia. Antes de producirse la exportación del propio ordenamiento político, cada constitución era considerada una conjunción de circunstancias irrepetibles, adecuadas a las necesidades del Estado que las había generado. Su resultado se concebía como la traducción de formas específicas de organización económica y social, en principio solo válidas para aquella determinada comunidad política que las desarrollaba y les daba vigencia. De la revisión de las fuentes que contienen información al respecto, puede extraerse la conclusión de que cuando los contemporáneos mencionaban a la «*basileia* bicéfala» se referían implícitamente a Esparta, mientras que hablar de «democracia» era sinónimo de aludir a Atenas. Estado y constitución, *polis* y *politeia,* formaban una unidad orgánica y mental inseparable. Sin embargo, este panorama cambiará sustancialmente cuando Atenas se decida a exportar su *politeia* en la segunda mitad del siglo v a. C. para aumentar el número de sus partidarios y fomentar su dominio exterior, creando mediante la multiplicación de afinidades políticas un precedente que podía ser imitado por otras potencias en circunstancias similares. Al proceder así, el ordenamiento democrático ateniense se desligaba de la *polis* y adquiría una nueva calidad definitoria. Con ello se hacía evidente que un determinado sistema de gobierno podía ser repetido fuera de su ámbito natural de gestación, generándose así una tipología de modelos constitucionales dotada de un elevado grado de abstracción y operatividad a la par. A partir de este momento la constitución de un Estado podrá ser objeto de una utilización generalizada, desligada de su lugar de origen, lo que contribuirá al desarrollo de nuevas reflexiones teóricas sobre la idea del Estado.

Las repercusiones que traerá consigo esta corriente racionalizadora fueron considerables. Por primera vez se observa la desvinculación del armazón estatal con respecto a su contenido, al mismo tiempo que se constata una segmentación de las institu-

ciones políticas, que a partir de ahora pueden ser contempladas por separado. La disponibilidad de un modelo constitucional proporcionará un arsenal de planteamientos políticos que hasta ahora habían sido impensables. Con la transferibilidad de la democracia como sistema político no solo se estaba exportando un ordenamiento social, sino que se activaba a la vez un instrumento de poder al servicio de la razón del Estado. No tenemos constancia de que antes de que Atenas proyectara su modelo constitucional hacia el exterior hubiera existido en el mundo griego un fenómeno comparable. Al actuar de esta manera, la Atenas democrática ponía en práctica un novedoso método para afianzar su posición hegemónica frente a las distintas impugnaciones de las que era objeto, creando un eficaz vehículo político que será posteriormente imitado por aquellas potencias que ansiaban un dominio ilimitado. Para defender el sistema había que compararlo con otras alternativas constitucionales más imperfectas. De ahí deriva la necesidad de idealizar la democracia, proclamando sus ventajas y denunciando los defectos de los sistemas antagónicos, al tiempo que se alertaba sobre su peligrosidad[1333].

Heródoto compara el nivel de la política exterior ateniense con la época de la tiranía y concluye que, con el desarrollo del sistema democrático, se inicia el ascenso de Atenas al desatarse entonces las múltiples energías y capacidades de la ciudad. Al referirse a la victoria del contingente ateniense sobre los peloponesios, los beocios y los eubeos (506 a. C), argumenta:

> Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente —no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Este hecho demuestra, pues, que, cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban en beneficio de un amo; mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de los objetivos[1334].

Pero Heródoto no fue el único en subrayar que cualquier forma de gobierno colectivo era por principio preferible a la autocracia, ya que era capaz de activar a la mayoría de la población en la consecución de un proyecto común. En mayor medida que en Atenas, si cabe, este efecto integrador se producirá a lo largo de la República romana, que será capaz de acumular una de las mayores y más duraderas concentraciones de poder en la historia de la Antigüedad. Su forma de gobierno libremente constituido *(libera res publica)* se convirtió en el instrumento de su enorme éxito. Sus ciudadanos exaltaban su forma de gobierno nacido de la superación de la monarquía etrusca, al igual que los atenienses veían en su democracia el contrapunto de la tiranía. Sin embargo, el organigrama democrático de Atenas se diferenciaba de la realidad constitucional de Roma: Atenas se basaba en la igualdad de sus ciudadanos, lograda mediante sorteos que asignaban la ocupación de los cargos estatales por azar. Roma, por su parte, apostaba por elecciones, un principio aristocrático que sustentaba la esencia de su quehacer político.

Res publica populi Romani

Desde los inicios de Roma existía una diferenciación social entre plebeyos y patricios. Después de la expulsión de la monarquía etrusca, estos últimos formaron un consejo rector (Senado) donde se reunían las cabezas de las familias dominantes *(patres)* para designar a los magistrados entre sus filas y gobernar la comunidad de forma colectiva. La primacía de la aristocracia patricia se basaba en el linaje, la posesión de extensas tierras y la preponderancia militar de sus miembros (caballería). Con el tiempo esta posición privilegiada fue puesta en entredicho por la creciente eficiencia y mayor número de la infantería pesada plebeya durante los siglos v y iv a. C., en los que Roma defendió y amplió su territorio a expensas de sus vecinos. De acuerdo con la

idea predominante, el servicio militar otorgaba el derecho de participación política; por lo tanto, los combatientes plebeyos, propietarios de tierras, exigieron tener voz propia en la gestión de la cosa pública.

En el transcurso del siglo V a. C., los plebeyos (la masa de la población) lograron la igualdad del derecho civil (eliminación de las trabas matrimoniales entre patricios y plebeyos) y la participación en el gobierno. Para imponer sus demandas, la plebe paralizó repetidamente la vida económica de Roma, trasladando el bloqueo incluso más allá de la propia ciudad, mostrando así lo indispensable que era para la vida cotidiana[1335]. Uno de los resultados del conflicto patricio-plebeyo fue la creación del tribunado de la plebe, cuyos representantes otorgaban protección a los plebeyos frente a las impugnaciones de los patricios[1336]. Para ello disfrutaban de inviolabilidad fundada en la religión *(sacrosanctitas),* que todos se habían comprometido a respetar mediante juramentos recíprocos. También fueron capacitados para emprender iniciativas político-jurídicas, así como impedir cualquier acción de los magistrados *(intercessio)* que vulnerara sus derechos, y de torpedear las resoluciones del Senado mediante su veto[1337].

A partir de estas convulsiones sociales (V y IV a. C.), una serie de familias plebeyas pudientes (Junios, Licinios, Metelos, Domicios, Calpurnios, Antonios, Livios, Sempronios, etc.) obtuvo la completa equiparación social y política. Por otra parte, algunas familias patricias (Fabios, Emilios, Cornelios, Claudios, Julios, Servilios, Valerios, etc.) conseguirán mantener durante siglos dentro de la nobleza una notable influencia. Sin embargo, muchas familias patricias se vieron obligadas a retroceder ante el ímpetu de las familias plebeyas más sobresalientes. Las instituciones políticas que surgieron a lo largo de este pulso mantendrán su vigencia en el futuro. El equilibrio definitivo entre los dos estamentos se logró con el establecimiento de la constitución consular como magistratura suprema de la comunidad, accesible a los

plebeyos a partir de las leyes Licinio-Sextias (367 a. C.). El patriciado perdió de esta manera su exclusividad y se fusionó posteriormente con las familias plebeyas preponderantes para formar un nuevo liderazgo: la *nobilitas*. El acto final de esta lucha interna por el poder político fue marcado por la aprobación de la ley Hortensia del año 287 a. C., que hacía que las decisiones de la asamblea de la plebe *(concilium plebis)* fueran vinculantes para toda la ciudadanía (patricios y plebeyos). Sin embargo, a pesar del aparente poder de los tribunos de la plebe, el peligro de un contragobierno fue conjurado por la nobleza al integrar el tribunado en la labor cotidiana de gobierno. Prometedores talentos de origen plebeyo podían destacar en estos cargos al principio de su carrera y labrarse así los primeros peldaños de su futuro político. La instrumentalización del tribunado de la plebe servía además a las instituciones públicas (especialmente al Senado) para acelerar los trámites de la legislación y también, si hiciera falta, para controlar y disciplinar a los magistrados rebeldes.

Visto desde una perspectiva general, el pueblo romano estaba gobernado por un reducido núcleo de personas, cuyo poder e influencia se fundamentaba ante todo en la riqueza (en la propiedad de la tierra), en amplias relaciones de dependencia personal (clientela), así como en el apoyo y control mutuo constantes, situación que perduró durante siglos. Bienes, estima, influencia y seguidores de las familias dirigentes, ganados y afianzados en el curso de generaciones, constituían para los miembros de estos clanes las bases de su poder y los cimientos de la comunidad. Toda la sociedad romana aparece inmersa en un entramado de acuerdos mutuos vinculantes y obligaciones de fidelidad, conocido por lo general como clientelismo. Este fenómeno social es estudiado ya en la Antigüedad por autores como Dionisio de Halicarnaso, que lo concibe como el conjunto de las personas *(clientes)* que establecen una relación de confianza *(fides)* con un protector *(patronus)* a fin de velar por sus intereses y hacerlos va-

ler ante terceros[1338]. El dominio de las principales familias senatoriales se mantenía sobre estas estructuras[1339]. En teoría, el Senado era tan solo un órgano asesor del poder ejecutivo, pero en la práctica actuaba *de facto* como el espíritu rector de Roma. Elaboraba las directrices de la política, siguiendo principalmente dos líneas de acción: asegurar el funcionamiento de la gestión pública y mantener los pilares básicos sobre los que se cimentaba el orden establecido.

El origen de las clientelas de las *gentes* patricias y plebeyas más acomodadas parece residir en la fase inicial de la historia de Roma, en la que solo las familias patricias poseían la ciudadanía, que a su vez monopolizaban el poder político y las funciones judiciales. Estos clanes habrían tenido la capacidad de integrar en la comunidad a grupos poblacionales que trabajaran sus propiedades, permitiéndoles asentarse en sus tierras, quedando así bajo la jurisdicción de sus respectivos patronos. La condición de cliente se transmitía de padres a hijos, lo que habría interesado a los propios clientes en la medida en que significaba seguir contando con un medio de vida y protección, aunque solo fuera al límite de la subsistencia. Cuando Roma se consolida como comunidad autónoma durante los siglos V y IV a. C. iniciando un proceso de expansión, se atestigua otra masa de individuos distinta de la que formaba las ancestrales clientelas de las *gentes* patricias. Se trataba de colectivos humanos independientes de los patricios: artesanos, comerciantes o agricultores que vivían del cultivo de sus tierras. El desarrollo económico y la expansión territorial conllevan un aumento del número de las familias plebeyas. Con el tiempo algunas de ellas incrementan notablemente sus recursos y se convierten en terratenientes, llegando a equipararse o superar incluso a las familias patricias en cuanto a bienes y resonancia social.

La expansión territorial de Roma en el siglo III a. C. y la afluencia masiva de esclavos por distintas vías, adscritos a los la-

tifundios de los estamentos dirigentes, hace que el concepto de la clientela evolucione. Por una parte, la antigua función jurisdiccional de los patricios será asumida por los magistrados, que la ejercen sobre los *clientes,* ya ciudadanos de pleno derecho; por otra, cada vez menos *clientes* cultivaban las posesiones de los patronos. Pero la relación entre patronos y clientes, lejos de desaparecer, experimenta una renovada actualidad que se potencia dentro del nuevo sistema sociopolítico. Los clientes se convierten en el más importante apoyo de aquellos patronos que ambicionan una carrera política, dándoles su voto en los comicios y potenciando así su reconocimiento social. Por su parte los patronos proporcionan soporte jurídico a aquellos clientes que lo necesitan y les dispensan toda clase de favores para promocionar sus actividades profesionales gracias a sus contactos privilegiados y extensas redes sociales.

Sobre tales relaciones de dependencia reposaba el poder de las grandes familias. Una carrera política requería la reelección en los distintos cargos públicos, pero solo los miembros de los linajes nobles, con su amplia clientela, poseían las condiciones indispensables para culminar sus metas. Con todo, para imponerse, cada uno necesitaba también del apoyo de sus iguales y de sus seguidores. De otro modo era imposible conseguir mayorías. De esta manera, los miembros de las élites dirigentes colaboraban —en coaliciones variables y en encarnizada competencia— mutuamente para satisfacer sus respectivas ambiciones políticas excluyendo paralelamente al resto de la sociedad[1340]. Incluso los caballeros pertenecientes al *ordo equester,* desde un punto de vista económico equiparables a los senadores, apenas tenían posibilidades de llegar a formar parte de la cúpula regente, y la mayoría de las veces solo ascendían bajo la protección de los círculos nobles, que esperaban conseguir del hombre nuevo *(homo novus)* influencia adicional. Las contraprestaciones que uno debía satisfacer durante su actividad política por los apoyos recibidos preservaban

dentro de la aristocracia un equilibrio en el reparto del poder y evitaban así que surgiera un individuo capaz de conquistar el poder con independencia del consenso de la clase dominante[1341]. Magistrados que obrasen de forma unilateral, sin consultar con nadie, no podían, pese a ser plenipotenciarios, adoptar medidas de gran alcance sin la aprobación de los comicios. El pueblo, por su parte, se encontraba controlado por los lazos de clientela, y si un magistrado ambicioso o rebelde se las ingeniaba para saltarse este obstáculo y lograba poner en pie una decisión que lo favoreciera, el Senado podía impedir su materialización mediante un tribuno leal dispuesto a oponer el veto. Los demagogos apenas sí tenían capacidad de maniobra dentro del complejo entramado de la constitución romana. Toda la vida pública se encontraba sometida al principio de la *fides,* de cualquier obligación unívoca o múltiple, sin cuya observancia no era posible tener éxito en política.

El sistema de gobierno romano se presenta en toda la multiplicidad de sus instituciones políticas y sociales como el ejercicio de soberanía por parte de unos pocos clanes, esto es, como una oligarquía muy compleja. En los siglos II y I a. C., aproximadamente unas cien familias pertenecían a la nobleza, de las cuales a su vez solo unas dos docenas aparecían con regularidad en los fastos consulares y, por tanto, desempeñando un papel decisivo durante toda la época. La idea de Polibio de que en Roma imperaba una constitución mixta, una suerte de mezcla de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, solo es aceptable parcialmente[1342]. El reparto de las funciones gubernamentales entre diversas instituciones era en realidad un complejo sistema para asegurar la preponderancia de la oligarquía dominante. Fundamentalmente, las decisiones se tomaban en el Senado, pero su materialización precisaba de la colaboración de los magistrados (cónsules, pretores, ediles, cuestores y tribunos de la plebe, con su papel especial) y, en el caso de la promulgación de leyes,

de la asamblea popular. Algunos políticos o grupos podían tal vez lograr en ciertas ocasiones la mayoría en el Senado, pero, según lo previsible, a la larga no tendrían éxito si dentro de la nobleza no prevalecía el consenso. Por otra parte, ni el pueblo ni el Senado podían reunirse y adoptar resoluciones de trascendencia política sin un magistrado que los convocara y presidiera[1343].

La constitución romana se asemejaba al modelo que imperaba en la *polis* griega, caracterizada por los principios de anualidad y colegialidad en el ejercicio de los cargos públicos. El conjunto de los ciudadanos constituía la asamblea popular, cuna de todas las decisiones de envergadura. A su lado operaba un consejo selecto de ciudadanos expertos en materia política (Senado), que dirigía y moderaba el funcionamiento de las instituciones. Además existía un cúmulo de magistraturas, cargos personales ejercidos colegialmente, elegidos por la asamblea y condicionados por el Senado, sometiéndose en parte a su control. Lo más característico de las magistraturas frente al Senado y la asamblea era la limitación de su mandato. Todo aquel que llegaba a ser senador lo era con carácter vitalicio, y cualquier ciudadano tenía derecho a ejercer de por vida su derecho al voto en los distintos comicios.

En la cumbre de las magistraturas, cuyos titulares no recibían ninguna remuneración por ejercer el cargo, se ubicaba el consulado. Los dos cónsules eran la cabeza visible de la comunidad, y su importancia era tal que daban al año en el que ejercían su mandato su propio nombre. Investidos de la máxima autoridad poseían una variada gama de amplios poderes. Estaban dotados de un *imperium,* es decir, de la facultad de dirigir el ejército e imponer sanciones coercitivas a los ciudadanos. Fuera de la ciudad su poder era prácticamente ilimitado. Desde el punto de vista jerárquico, la pretura estaba detrás del consulado. Los pretores, al igual que los cónsules, investidos con un *imperium,* lo que les confería amplias competencias militares, pasaron de tener una variedad de funciones a ejercer la supervisión de los tribunales

de justicia. Los ediles, que se diferenciaban en curules y plebeyos, ejercían el control de los mercados y del orden público. Como promotores de los juegos lúdicos y las festividades públicas que costeaban de su propio peculio, podían adquirir gran popularidad, lo que les facilitaría ser investidos de las más altas magistraturas. El peldaño inferior de la carrera política *(cursus honorum)* lo ocupaban los cuestores, que colaboraban bajo las órdenes de los magistrados superiores (cónsules, pretores) en la administración de las provincias; eran también los responsables de gestionar la hacienda pública. Aunque no fueran magistrados en un sentido estricto, los censores destacaban por la notable relevancia de sus atribuciones. Eran los encargados de confeccionar el censo de ciudadanos y ejercían un control moral sobre la ciudadanía *(cura morum)*.

Si bien la influencia del Senado en la sociedad romana era uno de los factores políticos más determinantes, como se ha ejemplificado en un apartado anterior[1344], no se puede dejar de lado la función legislativa, que recaía en el *populus Romanus* a través de las diversas formas de asambleas populares *(comitia centuriata, comitia tributa, comitia curiata)* [1345]. Existían varios tipos de comicios, que se fueron creando sucesivamente sobre la base de curias, centurias o tribus (subdivisiones del *populus Romanus*) y que mantuvieron su vigencia a lo largo del tiempo. En los distintos comicios las resoluciones se tomaban contando un voto por cada curia, cada centuria o cada tribu, respectivamente. Tanto las curias como las centurias y las tribus votaban a través de un orden preestablecido, y tan pronto como se alcanzaba la mayoría simple a favor o en contra de la propuesta sometida a decisión, concluía la votación.

La asamblea más antigua era la *comitia curiata,* basada en una ancestral división de la ciudadanía en curias. Sus competencias abarcaban temas relacionados con el derecho civil y los preceptos

religiosos. Su relevancia política era escasa; solo se convocaba en contadas ocasiones.

La aprobación de las leyes correspondía a la *comitia tributa,* una corporación electoral organizada sobre la base de las ancestrales tribus (divididas en tribus urbanas y rurales) que configuraban la totalidad de la sociedad romana. En estos comicios, el voto de cada ciudadano tenía potencialmente el mismo valor. Sin embargo, a medida que se fue expandiendo el territorio romano, se generaron grandes diferencias, ya que de las 35 tribus, 4 eran tribus urbanas donde se inscribía la masa de la población, mientras que los pudientes se repartieron en las restantes tribus rurales, creando así grandes desproporciones al momento de ejercer el sufragio. La *comitia tributa* elegía a los magistrados menores, como cuestores o ediles. También disponía de una serie de atribuciones legislativas y judiciales.

La asamblea popular estructurada en centurias *(comitia centuriata),* representando al pueblo en armas, era la última instancia decisiva y fuente de soberanía de la comunidad. Las 193 centurias estaban organizadas jerárquicamente en cinco clases, dependiendo del grado de la hacienda de cada ciudadano, y reflejaban la vigencia de un sistema timocrático. La prioritaria constaba de 18 centurias (senadores y caballeros); en la primera clase (ciudadanos hacendados) se encuadraban 80 centurias; las tres siguientes contaban 20 centurias cada una; la quinta clase constaba de 30 centurias; al final, había 5 centurias compuestas por proletarios. Las primeras centurias constaban de pocos centenares de miembros, mientras que en las últimas se contaban por miles. Las votaciones favorecían claramente a los más pudientes, pues tan pronto se llegaba a una mayoría (cada centuria emitía un voto), se daba por concluido el escrutinio. Dependiendo de la materia a tratar, podía darse el caso de que un reducido número de votantes (siempre y en tanto que las élites se pusieran de acuerdo, lo que no siempre era el caso) se impusiera a la inmensa mayoría de

la población englobada en las últimas centurias. La *comitia centuriata* como representación de la totalidad del pueblo de Roma *(populus Romanus),* constituido como asamblea de todos los ciudadanos romanos *(cives romani),* elegía a los magistrados superiores. Quedaba pues en manos de todo el pueblo confirmar o rechazar en su actividad pública a los candidatos procedentes de las filas de familias senatoriales. Otra competencia básica de la asamblea era sancionar las leyes *(leges),* imponer penas capitales y dictaminar sobre la conveniencia de firmar la paz o de declarar la guerra[1346]. La decisión de cada ciudadano se encontraba, sin embargo, predeterminada por sus relaciones clientelares. Si la cúpula dirigente cerraba filas detrás de una determinada propuesta, la aprobación del pueblo podía darse por segura. En esta situación, solo se producían rechazos bajo circunstancias extremas. En muy contados casos, si el Senado no llegaba al consenso sobre cuestiones inminentes o si la parte perdedora no se mostraba dispuesta a aceptar la decisión adoptada por mayoría absoluta, era el pueblo quien entonces se convertía en árbitro de las disputas dentro de la aristocracia[1347].

Si todas las asambleas citadas muestran un claro perfil aristocrático que favorecía los intereses de los pudientes, el *concilium plebis,* es decir, la asamblea de los plebeyos convocada y dirigida por uno de los tribunos de la plebe, era de distinta índole. Su función era sobre todo la de elegir a los tribunos de la plebe (y a sus ediles), y también juzgaba casos en lo que estaban involucrados ciudadanos plebeyos. Pero sobre todo estaba facultada para promulgar leyes (plebiscitos) que concernían a la totalidad de la ciudadanía. A través de esta última prerrogativa se convertirá especialmente en el siglo I a. C. en el órgano central de la legislación.

Hasta ahora se ha evitado emplear las expresiones «Estado» y «República» en el sentido semántico actual para clasificar el sistema político de Roma. No se puede aducir nada en contra de su

aplicación para denominar a la comunidad romana. Sin embargo, es preciso esclarecer previamente los conceptos que los propios romanos habían desarrollado en torno a la idea de estatalidad. Esta dependía prioritariamente de las personas y colectivos políticos y sociales, y ponía su punto de mira en la suma de los ciudadanos *(cives romani)*. Muchas veces, el término compuesto *res publica* se suele equiparar al concepto de «Estado»; sin embargo, no hay que olvidar que significa literalmente «cosa pública», esto es, aquello que concernía a la totalidad de los ciudadanos: interés público, comunidad, constitución o política. Para todas esas realidades, los romanos solo conocían y utilizaban la voz *res publica* para designarlas.

Res publica es un término pasivo y abstracto al mismo tiempo: no puede actuar en nombre propio, ni sancionar leyes o estipular tratados ni declarar la guerra ni subir los impuestos ni ejecutar tantas otras cosas más. Si buscamos la fórmula más adecuada para definir lo que se concibe como Estado, este solo puede ser equiparado con el *populus Romanus,* el pueblo romano, en el sentido de que es él quien ejerce el derecho de soberanía frente a la comunidad ciudadana y las potencias extranjeras. Era el *populus Romanus* la instancia que promulgaba leyes, suscribía tratados, imponía sanciones, declaraba la guerra o concluía la paz. Con todo, el que en la nomenclatura oficial el Senado apareciese en pie de igualdad al lado el pueblo soberano, SPQR (*senatus populusque Romanus* ('el Senado y el pueblo romano'), es muy revelador respecto a la idea que la nobleza tenía de sí misma y de la constitución de su Estado.

Todo lo que constituía la *res publica* contrastaba con la *res privata,* todo aquello que concernía al individuo, sobre lo que podía disponer libremente y sin restricciones, y sobre lo que poseía *potestas* ('poder y autoridad') para actuar según su voluntad. En la *res publica populi Romani,* las tareas comunes del pueblo romano, algunas personalidades destacadas podían acaparar *auctoritas,* co-

mo los portavoces del Senado *(principes viri),* pero nadie —excepto en las formas reguladas de la magistratura— poseía *potestas,* el poder de imponer su propia voluntad a la totalidad de la ciudadanía. El hecho de que los miembros de la aristocracia y las capas pudientes participaran en mayor grado que otros en la vida pública y que especialmente los *nobiles* considerasen la *res publica* como su dedicación natural, no se encuentra en contradicción con los principios fundamentales del tejido político de Roma. La noción de Estado era percibida por los romanos como una fórmula genérica que dependía de todos y a todos concernía. En el caso de que alguien consiguiera convertir la cosa pública *(res publica)* en un asunto propio, de incumbencia privada *(res privata),* excluyendo a la totalidad de la ciudadanía de los asuntos públicos y obligándola a aceptar imposiciones ajenas contra su voluntad, la *res publica* se habría encontrado al borde del colapso y en trance de desaparecer.

4. Cesarismo: el poder de las palabras, las imágenes y las bayonetas

> *Su estatua estaba entre las de los dioses. Ciudades y un mes del año llevaban su nombre, los monarcas lo añadían al suyo propio. La historia romana había tenido en él su Alejandro. Era evidente que él sería siempre modelo inalcanzable de todos los dictadores.*
>
> Bertolt Brecht, *Los negocios del señor Julio César*

Que la aristocrática República romana se convirtiera hacia finales del siglo I a. C. en una monarquía fáctica, se debió en gran medida a la energía y ambición de Cayo Julio César, que allanó el camino para el establecimiento de un modelo autocrático de gobierno, imitado posteriormente por multitud de potentados, que se insertarán en su línea de continuidad. En la época moderna, esta evolución se reflejará, por ejemplo, en el Bonapartismo, que, al igual que el Cesarismo, se convertirá en un símbolo de la transición de la República francesa al Imperio napoleónico.

Centrémonos en César: en enero del año 49 a. C., después de intentar influir a la opinión pública a su favor, de presionar al Senado y de adoptar medidas preventivas con el objetivo de obtener ventajas ante el inminente golpe de Estado que estaba preparando, el procónsul de las Galias y comandante del mayor ejército del Imperio marcha al frente de sus tropas hacia Italia e inicia, exento de escrúpulos, la Guerra Civil más larga y sangrienta de la historia de Roma[1348]. Pasemos brevemente revista a los eventos que testimonian la aceleración de una crisis que se desata entre el gobierno central y César, mediante la cual no solo se dirime un conflicto de autoridad, poder y ambiciones personales, sino también el futuro político de la República, uno de los entes estatales más exitosos de la historia universal.

Antes de estallar las hostilidades, el grupo más influyente del Senado, que se arropa del prestigio y del concurso de Gneo Pompeyo, exige que César deponga su mando sobre las legiones acantonadas en las Galias y que se lo traspase a su sucesor. César, por su parte, solo se muestra propicio a acatar tal mandato si se desmantela de forma paralela el poderío de Pompeyo y si se le conceden suficientes garantías para acaparar un segundo consulado, con lo que quedaría asegurada su futura existencia política[1349]. Mientras transcurren las complicadas negociaciones entre ambos bandos, César afianza su posición estratégica trasladando 22 cohortes de la Galia Transalpina a Piacenza, bastión militar que controlaba el acceso a Italia desde el valle del Po[1350]. De esta medida se desprende que el procónsul rebelde no albergaba excesivas esperanzas en lograr una solución pactada al conflicto que le enfrentaba a Pompeyo, su antiguo aliado, y a la mayoría de la *nobilitas* senatorial. Dicho de otra manera: la confrontación bélica entraba en los cálculos de César, que estaba dispuesto a todo con tal de satisfacer su insaciable ambición de poder y sus ansias de gloria[1351]. Muy consciente de la débil legitimación de su forma de proceder, César abre un segundo frente ideológico con la

finalidad de acumular una doble victoria sobre sus múltiples adversarios. En el terreno militar, esto sucederá gracias a la destreza y a la combatividad de sus adictas legiones, puestas repetidas veces a prueba en el transcurso de las campañas galas; en la esfera propagandística, el proyecto se materializa a través de una contundente arma, no menos eficaz que las lanzas de sus soldados: su brillante pluma.

No es de extrañar que dadas las irregulares circunstancias de la conquista del Estado por parte de César, su particular versión sobre las vicisitudes de este complejo y controvertido proceso histórico esté imbuida de un fuerte componente justificativo. César da cuenta de sus medidas, presentándolas como útiles y necesarias para la *res publica*, criticando acerbamente a sus adversarios (a quienes presenta como una *factio paucorum*), tachándolos de insidiosos e irresponsables[1352]. A través de este recurso pretende atenuar su manifiesto desacato a las instituciones de la República. Tanto entonces como ahora, esta clase de justificaciones que provienen de los vencedores provocan recelos y dudas respecto a su credibilidad. En el caso de César, sus tergiversaciones adquieren un alto grado de notoriedad, ya que es relativamente fácil detectar las deformaciones de las que son objeto múltiples eventos que se insertan en el centro de su argumentación[1353].

Sin embargo, existen otros escritos del mismo autor, menos espectaculares, que ejercen una función similar a la de los *Commentarii de bello civili,* pero que, como languidecen ensombrecidos por esta conocidísima obra, pasan casi desapercibidos. Uno de estos textos es una carta recogida en el libro IX del corpus de la correspondencia ciceroniana dirigida a Ático, que data de principios de marzo del año 49 a. C. Dada la relevancia de su contenido, dichas líneas pueden ser consideradas una de las claves de la ideología de lo que posteriormente se denominará Cesarismo. Se trata de un escrito redactado por el propio César en medio de los vaivenes de la campaña itálica, pocas semanas después de estallar

las hostilidades. Su texto, dirigido a Opio y a Cornelio Balbo, dos de sus más estrechos colaboradores, se distingue por la brevedad y la concisión del mensaje emitido. Tomemos nota del mismo:

> César saluda a Opio y Cornelio. Me alegro, por Hércules, de que manifestéis en vuestra carta esa total aprobación de lo realizado en Corfinio. Seguiré gustosamente vuestro consejo, tanto más gustosamente cuanto que había decidido por propia iniciativa mostrarme lo más moderado posible y dedicar mi esfuerzo a la reconciliación con Pompeyo. Probemos si por este medio podemos recuperar las voluntades de todos y gozar de una victoria duradera, puesto que los demás no han podido por su crueldad evitar el odio ni mantener largo tiempo la victoria, excepto uno solo, Lucio Sila, a quien no voy a imitar. Sea éste el nuevo procedimiento de vencer: revestirnos de condescendencia y generosidad. Sobre cómo puede ello conseguirse me vienen a la mente algunas cosas y pueden encontrarse muchas. Os ruego que os pongáis a reflexionar sobre estas cuestiones. He apresado a Numerio Magio, prefecto de Pompeyo. Como es de suponer, he seguido mi norma y al punto lo dejé marchar. Ya han caído en mi poder dos comandantes de ingenieros pompeyanos y los he dejado marchar. Si quieren mostrar su agradecimiento, deberán aconsejar a Pompeyo que prefiera mi amistad a la de aquellos que siempre fueron los peores enemigos tanto de él como míos, con cuyas artimañas se ha conseguido que la República desemboque en la situación actual[1354].

La primera línea nos introduce en el escenario político que se genera al comenzar la lucha armada. Después del paso del Rubicón, los dos bandos implicados en la Guerra Civil se enzarzan por consolidar su respectiva posición estratégica en suelo itálico[1355]. César entabla un breve diálogo con sus partidarios, Opio y Cornelio, dándoles las gracias por el soporte recibido al valorar su actitud a raíz de la conquista de Corfinio, ciudad de importancia estratégica considerable para controlar el centro de la península Apenina. No debe sorprender que se hable en abreviaturas sobre unos acontecimientos hartamente conocidos por sus interlocutores. Más notable es el hecho de que César se reafirme en su modo de proceder y se congratule de haber optado por la vía de la moderación en el trato de sus enemigos, esperando conseguir así una victoria duradera[1356]. No menos significativa es la proclamación de mantener la puerta abierta a un posible entendimiento con Pompeyo, su gran rival. Y es precisamente después

de recrearse en su moderación, cuando esgrime otro sorprendente argumento, no exento de problemas en lo referente a Pompeyo, si es que César pretendía verdaderamente reconciliarse con él. Para avalar su comportamiento, César recurre a un ejemplo histórico relativamente reciente y muy presente en la memoria colectiva de sus contemporáneos: la dictadura de Sila, sinónimo de enfrentamientos internos y de derramamiento de sangre ciudadana[1357]. Con ello César se pronuncia claramente contra el desaparecido dictador. Al subrayar su distanciamiento, César genera de forma implícita su propio programa político, caracterizado por la negación de todo lo que Sila representaba. En este contexto hay que consignar la profunda aversión que animaba al joven César, pariente de Mario y esposo de Cornelia, hija de Cinna, ambos irreconciliables rivales de Sila[1358]. Distanciarse de Sila formaba parte de la política de César, que, como típico representante de la élite romana, compaginaba sus convicciones políticas con sus obligaciones familiares. Podemos imaginar que el pronunciarse de esta manera no le costaba a César ningún esfuerzo, pues al vapulear al aborrecido Sila, presentándolo como un ser detestable, se saciaban sus ansias de venganza y se contribuía al mismo tiempo a dibujar una perspectiva alternativa frente a la orgía de atropellos desatada por el controvertido dictador. Sin embargo, el argumento condenatorio de Sila era problemático con miras a Pompeyo, con quien César pretendía congraciarse. Pompeyo había sido uno de los lugartenientes de Sila y participado activamente en la riada de sangre que salpicó al Estado durante la época silana[1359].

Ante esta evidencia cabe cuestionarse: ¿era de esperar que con esta clase de sutilezas se pudiera conseguir el cacareado acercamiento entre Pompeyo y César? Parece poco probable. Si esto fuera así, estas líneas estarían redactadas o para la galería o para la posteridad. Podríamos pensar que la carta es un panfleto propagandístico, confeccionado con esmero y concebido para ser di-

fundido, hecho incuestionable, pues si no hubiera sido así, no habría llegado hasta nosotros[1360]. Disponemos de una serie de escritos redactados por Pompeyo en las fechas en la que fue expedida la carta de César que nos suministran informaciones sobre su estado de ánimo y su orientación política[1361]. En ninguno de ellos existen indicios que permitan pensar que Pompeyo abrazaba la idea de reconciliarse con César. Todo lo contrario. Pompeyo se muestra plenamente ocupado en planificar su futura estrategia, así como profundamente irritado por el transcurso de las operaciones militares dirigidas por sus aliados, como es el caso de Domicio Ahenobarbo. También aparece preocupado por la dudosa fidelidad de sus tropas, y exhorta a sus partidarios a que eviten cualquier fragmentación de su potencial bélico ante el peligro de ser arrasados por las legiones de César, muy superiores en cuanto a entrenamiento y capacidad de maniobra. No poseemos ningún indicio que certifique un acercamiento de Pompeyo a César. Por mucho que este último y otros círculos interesados en un entendimiento lo quisieran[1362], la inflexibilidad de las diferentes posturas, así como el curso de las operaciones militares en marcha frenaban cualquier intento de pacificación[1363].

Volvamos a la carta de César. La apelación a la concordia ciudadana queda reforzada por la narración de la liberación inmediata del *praefectus fabrum* Magius, un ayudante de Pompeyo, que será enviado a su superior con la misión de concertar una entrevista con César. Al igual que como ya hiciera con otros adláteres de su rival que también habían caído en sus manos[1364], César escenifica su puesta en libertad ante una opinión pública que sin duda alguna registraba con atención estos gestos. A pesar de los recelos existentes contra César en las clases dirigentes, la repercusión de su política de reconciliación en amplias capas de la población está fuera de duda. En unas notas que Cicerón dirige a Ático a principios de marzo del año 49 a. C., se comenta el cambio de postura que se genera en los municipios itálicos a favor de

César. El esclarecedor testimonio nos revela la recepción de la política de persuasión subrayando las adhesiones que ésta ocasionaba:

> Toda nuestra atención está en las noticias de Brundisio; si César ha alcanzado a nuestro Gneo, esperanza incierta de paz; pero si éste ha hecho antes la travesía, miedo a una guerra funesta. Pero, ¿ves en manos de qué hombre ha caído la república?, ¿cuán listo, cuán vigilante, cuán preparado? Si, por Hércules, no mata a ninguno y a nadie le quita nada, será el más querido por los que más le temían. Hablan mucho conmigo hombres de los municipios, mucho los del campo: no se preocupan absolutamente de nada más que de sus tierras, de sus granjitas, de sus dineritos. Y observa lo cambiada que está la situación: temen a aquél, en quien antes confiaban; aprecian a éste, al que temían. En qué medida se debe esto a nuestros fallos y errores no puedo imaginarlo sin sufrimiento[1365].

Otro testimonio similar aparece en la correspondencia entre Celio y Cicerón, donde se alaba la forma de proceder de César, contrastándola con la mezquindad de Pompeyo:

> ¿Has visto alguna vez a un individuo más inepto que tu querido Gneo Pompeyo que ha desencadenado tan graves desórdenes para quedarse luego en nada? Por el contrario, ¿has leído u oído de alguien más enérgico en la acción y más moderado en la victoria que nuestro querido César?[1366].

Como demuestran estos testimonios, la captación de voluntades escenificada por César ya empezaba a provocar los efectos deseados. Una significativa parte de la opinión pública se mostraba impresionada por el espíritu de diálogo del que hacía gala[1367]. Al valorar positivamente su comportamiento, se echaba tierra sobre su ilegal golpe de Estado. Era esto exactamente lo que pretendía César: hacer olvidar a la opinión pública que tras su imagen conciliadora latía una indomable ambición.

Especial atención merece el párrafo final de la carta, pues encierra una exhortación bien calculada. Su autor espera que su postura temperada sirva de punto de reflexión para que Pompeyo rectifique su posicionamiento en un conflicto que, según el invasor de Italia, había sido provocado deliberadamente por sus enemigos. Es decir: César retoma el hilo de su antigua amistad con Pompeyo para diseñar y al mismo tiempo delimitar nuevos espacios políticos, y da a entender que la actual alianza de Pom-

peyo con los adversarios de César es una gran equivocación, que, además de prorrogar innecesariamente los enfrentamientos ciudadanos, comporta graves consecuencias para la paz interna de Roma.

Teniendo en cuenta todos los aspectos citados, la misiva de César detenta las características de una proclama dirigida a sus partidarios, a los que explica su modo de proceder, agradeciéndoles el apoyo prestado y pidiéndoles su colaboración en el futuro. Sin embargo, detrás de un cúmulo de frases convencionales se esconde un ingenioso trasfondo propagandístico e ideológico. Su autor es un avezado experto en el arte de la sugestión y un consumado maestro de la pluma, que la utiliza, como una daga, para vulnerar a sus enemigos. César afirma que los artífices de la Guerra Civil son sus adversarios políticos, a los que alude sin citar nombres, atacándolos de forma global y genérica[1368]. Como recalca la última línea del escrito, son ellos los culpables de las miserias actuales. César, a pesar de ser él quien inició la contienda, pretende quedar al margen de cualquier inculpación. Al exhortar a Pompeyo a que se pase a su bando, abre una vía adicional de exculpación. Su intención está clara: todos aquellos que se muestren dispuestos a abrazar su causa quedarán eximidos de cualquier responsabilidad. Con ello insinúa que los que se posicionan en su contra contribuyen a la prolongación del conflicto.

Por otra parte, César dibuja un entramado político que consta de tres focos de atracción: sus enemigos, acusados de ser los causantes de la Guerra Civil; Pompeyo, que aparece aquí desvinculado de este grupo y, por fin, el propio César y sus seguidores. Según la imagen que evoca esta sugerente viñeta, se da a entender que todavía persistía la esperanza de reconducir a Pompeyo, y que este importantísimo personaje, factor decisivo de la política romana, podría pasarse a su propio bando, lo que conllevaría un inmediato cese de las hostilidades[1369]. A través de esta estrate-

gia, César disminuye el impacto de una Guerra Civil que él mismo ha provocado y presenta el conflicto como una mera pugna política que puede ser concluida en cualquier momento por la vía de la negociación. Con ello la responsabilidad sobre la duración de la guerra es unilateralmente atribuida a Pompeyo. De forma paralela, César presenta un programa político que se define ante todo a través de la negación de Sila, nombre que simbolizaba el recuerdo de una agitada época de la reciente historia romana, impregnada de proscripciones y de violencia generalizada. Como contrapunto a esta posición, César diseña las líneas maestras de su propia forma de proceder, adornándolas con epítetos biensonantes. Si tenemos en cuenta el contexto de la guerra que se está desarrollando en el momento en el que se redacta la carta, plagado de atropellos, injusticias y devastaciones, cualquier apelación a la moderación sonaba a música celestial. Es precisamente la apelación a la afectividad lo que confiere al escrito un trasfondo ideológico.

¿Qué pretende César al traducir su forma de comportarse, caracterizada por el desacato de las leyes y las distorsiones que acompañan a su golpe militar, mediante términos totalmente opuestos a esta sombría realidad y que evocan todo lo contrario de lo que sucede a su alrededor, a saber, entendimiento, distensión y paz? Sirviéndose de la apelación a la moderación, César formula su propio programa político, que no es otro que el de tomarse la libertad de intervenir *manu militari* cuando él mismo creyera conveniente, presentando su propia postura como adecuada a las necesidades del momento y estilizándose como un personaje abierto a la reconciliación y al perdón. Al operar así, César no solo crea un precedente, sino también un nuevo eslogan identificativo, que utilizará en el transcurso e incluso después de finalizar la Guerra Civil. Se trata de la *clementia Caesaris*[1370].

Asistimos al nacimiento de una ideología de poder personal. Su artífice, César, ya está haciendo los preparativos para proclamarla en voz alta, aunque de momento escoge formas sutiles, pero altamente efectivas, para su paulatina y consciente implantación, movilizando su futuro arsenal propagandístico para legitimar su precaria posición. Como, según la versión cesariana, la *res publica* está en manos de una pandilla de indignos, al asumir la jefatura del Estado, César se presenta ante la opinión pública como un liberador. En este sentido, se autoproclama como la única opción posible, capaz de garantizar la reconciliación dentro de la frágil arquitectura interna de la sociedad romana. Desde luego hay que reconocer que la crueldad que se desata en la Guerra Civil no es un monopolio del bando cesariano. Sus adversarios no iban a la zaga en cuanto a violencia y brutalidad. La inmisericordia de Bíbulo, Domicio, Labieno y otros destacados representantes de la coalición pompeyana era notoria. Ante semejante conducta, la calculada moderación de César adquiere mayor brillo y capacidad de persuasión.

No obstante, a ninguno de sus contemporáneos, buenos conocedores del escenario político romano, se le escapaba que César actuaba por puro interés personal, sin preocuparse excesivamente por las reglas establecidas, usurpando prerrogativas que ninguna institución le había concedido[1371]. Todos sabían que la vía seguida para obtener el control de la República era ilegítima, que su gobierno descansaba sobre las espadas de sus legiones y que el método utilizado para implantarlo era su impasibilidad ante los miles de ciudadanos sacrificados ante el altar de su insaciable ambición[1372].

Al invocar el perdón *(clementia)* como norma de comportamiento a seguir y erigirse en su última instancia, César deja de lado la constitución republicana, enmarcada por usos y reglas seculares, y confecciona un programa político propio, que no es otro que la autocracia. Solo el monarca posee la facultad de ejer-

cer el derecho de gracia, que es lo que hace César con sus enemigos. Con ello se eleva a un pedestal inalcanzable frente a sus iguales. En un Estado constitucional de corte republicano, determinado por un amplio consenso civil y el sufragio universal, nadie perdona a nadie en materia política[1373]. Imperan las normas mayoritariamente aceptadas, las leyes y el derecho. En el Estado que crea César impera ante todo su voluntad. Mediante la evocación de la buena predisposición de aquel que se otorga a sí mismo la facultad de ejercer el derecho de gracia sobre sus conciudadanos, se condensa la esencia de la monarquía, que no es otra que la ilegitimidad, disfrazada de clemencia[1374].

La carta que César envía a sus colaboradores, pensada para el momento, pero también escrita para construir una imagen positiva de su autor en la posteridad, nos muestra a un personaje dispuesto a todo con tal de colmar sus metas personales. Anda por suelo itálico perdonando vidas y quiere que le aplaudan por ello. La típica expresión española que se condensa en la frase «ir por ahí perdonando vidas», que por cierto no se encuentra en ningún otro idioma europeo, es el lema más apropiado para caracterizar el espíritu que rezuma de esta casi desconocida carta cesariana, que tanta trascendencia tendrá para el futuro de Roma y que constituye una de las primeras escenificaciones de la ideología monárquica.

La monarquía romana nace de un caldo de cultivo fermentado por la ambición, el estado de excepción y la fuerza de persuasión de las espadas[1375]. A partir de César, los monarcas utilizarán su nombre para identificar un poder creado en detrimento de las reglas constitucionales que garantizan el gobierno de una ciudadanía participativa, y que deja las riendas del Estado a disposición de un solo individuo. En el caso que acabamos de presentar, éste se llamaba César; pero no olvidemos que detrás de él vendrán otros, como Calígula, Nerón, Iván el Terrible, Fernando VII o Guillermo II, por solo citar algunos ejemplos de los que con ma-

yor o menor derecho se alinearán en su sucesión. La famosa frase atribuida al rey Luis XIV de Francia para denominar su forma de gobierno, *l'État c'est moi,* parece estar sacada directamente de este casi desconocido escrito. Su autor, Cayo Julio César, transformará mediante una cruenta Guerra Civil la *res publica populi Romani* en la *res privata Caesaris*.

5. Perpetuación del estado de excepción

El Principado de Augusto

Con Cayo Octavio, que más tarde pasaría a llamarse Augusto, comienza una nueva época en el devenir de Roma. Su paso por la historia constituye el punto de intersección entre el régimen republicano en vigor hasta ese momento y la monarquía que se irá cristalizando paulatinamente con su quehacer político. Octavio supo, como ningún otro romano de su tiempo, imprimir su sello personal a la época en que vivió. Prestemos atención a lo que escribe el filósofo Ortega y Gasset acerca del camino hacia el poder del excepcional personaje:

> Este es el título en que funda el ejercicio de su poder el *Imperator* Augusto: la fatiga. No es un título legítimo, es un título eficaz. Es una urgencia. Hacía falta que alguien, fuese quien fuese, ejerciera el poder público, el mando y terminase con la anarquía. Hubo hacia el año 30 en Roma como una marea viva de hartazgo y asco hacia toda política proveniente de la excesiva, obsesionada dedicación a ella que había precedido; el ansia de soltarla sobre alguien, fuera quien fuera, para poder no ocuparse de ella. Y he aquí, señores, lo sorprendente: al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma, el jefe de su Estado vuelve a ser [...] cualquiera[1376].

Por muy provocativas que parezcan las declaraciones de Ortega y Gasset, es difícil negarles un punto de veracidad ¿No es cierto que la dolorosa experiencia de la Guerra Civil conllevó la transformación de un sistema político en estado de descomposición? Pese a que la suposición es parcialmente cierta, entender el surgimiento de la monarquía como el punto final de un proceso de transformación significa descuidar algunas de las facetas fundamentales del nuevo régimen como foco de cohesión social. Sus componentes básicos pueden vislumbrarse a través de la interacción que se produce entre el individuo y su contexto político específico, y así se plantea la pregunta de por qué Augusto, y

ningún otro, pudo ser el artífice del Principado. La respuesta a esta cuestión está ligada a su biografía y a sus acciones, que explican mejor que cualquier teoría la manera en la que logró su objetivo.

La vida cotidiana en la República tardía se presenta como extremadamente contradictoria, debido a una serie de agravantes que tensaban la armonía social: el fuerte contraste entre la riqueza de las élites y la pobreza de las masas, la pérdida de la simetría social, acentuados egoísmos a expensas de la comunidad, las ambiciones desenfrenadas de las clases dirigentes, así como la desproporción estructural entre el núcleo territorial del Imperio, desmilitarizado, y una periferia altamente armada. Todos estos aspectos alejaban la política urbana de Roma de la realidad política y social de su enorme zona de dominio. Desde esta perspectiva, el asalto al poder llevado a cabo por Augusto podría parecer, quizás, un intento de integración de las dispares áreas conflictivas, pero no hay que dejarse llevar por las apariencias. La mayor parte de sus acciones formaban parte de un proyecto previamente concebido, basado en unos objetivos políticos claros, y materializado a través de una cuidadosa puesta en escena. Todo ello surtirá un eco en la intelectualidad de su época, que, sin haber sido obligada a hacerlo, difundirá la alabanza de sus logros a través de un nuevo lenguaje apologético que influirá en la percepción general de todo lo relacionado con su persona.

La importancia de las representaciones estatuarias relacionadas con Augusto, la proliferación de monumentos e inscripciones que se le dedicaron, las innovaciones artísticas vinculadas con los cambios de parámetros conceptuales que se observan en esta época fueron tan considerables que Paul Zanker utiliza la metáfora del «poder de las imágenes» para explicar las etapas del proceso de la apropiación ideológica de la *res publica* por Augusto, el primer hombre del Estado, el emperador[1377]. Por supuesto, no fueron solo los testimonios de la cultura material los instrumen-

tos que transmitían las acciones del *princeps* a la opinión pública del Imperio, sino que éstas también se manifestaban a través de la palabra dirigida hacia el presente y la posteridad. No es necesario subrayar cuán duradero puede ser el efecto de un testimonio escrito. Al igual Cicerón, que dio voz a la semántica política de su época, también Cayo Octavio dejó su impronta en la época que le tocó vivir.

Su nombre de pila, Cayo Octavio, se transformará en una conjunción de términos que darán validez a una nueva nomenclatura: *Imperator Caesar Augustus*. El título de emperador, procedente de la esfera militar, hacía referencia a las legiones alineadas bajo su mando y a las victorias conseguidas; el cognomen César, adscrito a la *gens Julia*, lo vinculaba a una personalidad carismática, y la voz Augusto pretendía subrayar sus propias capacidades. A través de estas concisas palabras, se condensaban las bases del poderío del primer ciudadano de Roma[1378]. Gracias a la combinación de los diferentes recursos que englobaba la nueva fórmula, Augusto cimentó su preeminencia. Pero, a pesar de todos los epítetos biensonantes, no hay que olvidar que Augusto consolidó su posición merced a su falta de escrúpulos: el timbre de la expresión *Imperator Caesar Augustus* evocaba estabilidad, orden y continuidad, haciendo olvidar las atrocidades e incongruencias de su génesis.

Octavio promovió su ascenso al poder a través de la movilización de recursos materiales, soldados y simpatizantes. Sus acciones siempre estuvieron flanqueadas por una estrategia propagandística adecuada. Poco después de aparecer en el entramado de la política romana, inició su vertiginosa carrera gracias a la extraordinaria energía que demostró tras la muerte de su padre adoptivo Cayo Julio César (en los idus de marzo de año 44 a. C.) al obtener asiento y voto en el Senado entre los cónsules, así como, a pesar de su prematura edad, un mando militar, de forma pareci-

da a las biografías de Escipión el Africano o de Pompeyo Magno[1379].

Cayo Octavio inaugura su lucha por el poder provisto del nombre y del prestigio de su fallecido —y desde el año 42 a. C. divinizado *(C. Julius Caesar diui filius)*— padre adoptivo, lo que le permitió acceder a ingentes recursos financieros, le confirió una clientela militar importante y le dio un gran prestigio entre la población urbana de Roma, beneficiaria de la liberalidad del fallecido dictador. En esta situación, el joven César, como era llamado por sus numerosos adeptos, intentó apoderarse de la herencia paterna, puesto que la obra de César no se había derrumbado tras su muerte. Para ello, reclutó un ejército entre los veteranos de César y marchó a Roma como antaño había hecho Sila. Sus acciones llamaron indudablemente la atención de todos. Los ataques de Marco Antonio —quien describía a Octavio como un niñato que lo debía todo a su nombre— son una muestra inequívoca de cómo su forma de proceder inquietaba sobremanera a sus adversarios.

En el transcurso del año 43 a. C., cuando el *enfant terrible* de la política romana cambió de bando, abandonando al grupo de Cicerón leal al Senado, se pudo observar cuán equivocados estaban aquellos que lo habían subestimado. En medio del enfrentamiento contra Marco Antonio —que Octavio dirigía en nombre del Senado— cayeron los cónsules Hircio y Pansa. Para sorpresa del Senado, Octavio utilizó el vacío de poder para asegurarse bajo amenazas el consulado. Con el fin de evitar que sus antiguos aliados incrementaran sus recursos —Bruto y Casio se habían apoderado entretanto de las legiones de las provincias orientales —, condenó a los asesinos de César y levantó la proscripción de Marco Antonio, quien había sido declarado enemigo del Estado. La unidad dentro del bando cesariano se fortaleció gracias al acercamiento de Octavio y Marco Antonio. Poco después, se les unieron los comandantes militares de las provincias occidentales

(Cayo Asinio Polión, Lucio Munacio Planco y Marco Emilio Lépido). En noviembre del año 43 a. C., Marco Antonio, Marco Emilio Lépido y Octavio obtuvieron plenos poderes dictatoriales, una decisión legitimada por el Senado y los comicios, constituyendo un triunvirato (*rei publicae constituendae*). Se declaró la guerra a los asesinos de César, Marco Junio Bruto y Cayo Casio Longino, no sin antes haber neutralizado a la oposición mediante proscripciones, cuyo más sonado hecho fue la eliminación de Cicerón[1380].

Tras imponerse en el campo de batalla de Filipos (42 a. C.), los triunviros se repartieron los principales resortes del poder; Marco Antonio se adjudicó la administración de las provincias orientales, Octavio obtuvo las provincias occidentales incluida Italia, mientras que Lépido tuvo que contentarse con África[1381]. Octavio cumplirá durante los próximos años el encargo de asentar a los veteranos de las guerras civiles, lo que contribuyó notablemente a incrementar su clientela, hecho de trascendental importancia con miras al futuro[1382]. Antes de que en la década de los años treinta empeoraran las relaciones entre Antonio y Octavio, Lépido quedó desposeído de sus atribuciones de triunviro y se retiró de la vida pública. Cuando se agudizó el dualismo entre los dos potentados que se disputaban las riendas del Estado, Octavio asumió el rol de paladín de la tradición romana, abriendo con ello una ofensiva ideológica contra Marco Antonio, tachado de oriental y presentado ante la opinión pública como lacayo de la reina egipcia Cleopatra, su principal aliada. La soberanía compartida entre Marco Antonio y Octavio duró hasta la batalla de Accio (31 a. C.). Merced al talento militar de su legado Agripa, Octavio pudo vencer con el apoyo de las fuerzas de las provincias occidentales a Marco Antonio y Cleopatra[1383]. Si el campo de batalla de Filipos fue el sinónimo del ocaso de la República, Accio simbolizó el inicio del Principado.

Las monedas que propagaban la *concordia,* acuñadas poco después de la batalla de Filipos, reflejaban el nuevo giro político. Tras satisfacer la *pietas* una vez eliminados los asesinos de César, la reorganización del Estado se convirtió en el centro de atención de Octavio. La evocación de la venganza había sido un eslogan efectivo para movilizar a los seguidores de César. Octavio había explotado este motivo hábilmente: antes de la batalla de Filipos prometió, en caso de salir victorioso, levantar un templo en honor de Marte Vengador *(Mars Ultor)*. El santuario se terminó de construir junto al Foro de Augusto en el año 2 a. C. Ovidio describió las ceremonias de la inauguración en sus *Fastos* e informa cómo Augusto logró en el año 20 a. C., después de largas negociaciones, recuperar de los partos los estandartes que el desafortunado comandante Marco Licinio Craso había perdido en la batalla de Carras en el año 53 a. C. Después de que las insignias fueron solemnemente depositadas en el templo de Marte, se dio un nuevo sentido a la ceremonia, más conveniente para los intereses de Augusto. El templo de Marte, que había sido concebido para vengar el asesinato de César tras la batalla de Filipos — una de las luchas más sangrientas de la guerra civil, en la que innumerables ciudadanos habían perdido la vida—, se convirtió, al colocar allí los estandartes recuperados de los partos, en un lugar que evocaba un éxito de la política exterior. Aunque se mantuvo el espíritu de la venganza relacionado originalmente con el templo, desvinculado de César y las guerras civiles, ahora aparece estrechamente vinculado con los enemigos externos del Imperio, atenuando así la despiadada actuación de Augusto en los primeros años de su carrera

Los sucesos de Perusia son otra prueba de la importancia que para Octavio tenía el uso de la propaganda. En plena lucha contra Marco Antonio por el control de Italia, mandó asesinar a sangre fría a los miembros del consejo de la ciudad (40 a. C.). Después de haber consolidado su poder, Augusto tuvo un interés

particular en hacer olvidar estos eventos. Según Suetonio, estaba obsesionado por eliminar a sus enemigos, insistiendo en que debían morir[1384]. Incluso durante la Guerra Civil, estos incidentes eran considerados particularmente despreciables. Frente a tales atrocidades, hay que cuestionarse cómo consiguió Octavio convencer a la opinión pública de que no se comportaba como un «terrorista ordinario», carente de escrúpulos y guiado por su insaciable ambición, tal y como lo califica Jochen Bleicken al referirse a los primeros años de su actividad política[1385]. Esta tarea de atenuar sus actuaciones más viles solo fue posible gracias a un incansable y meticuloso trabajo propagandístico que, al magnificar incesantemente sus logros, ocultaba los detalles más desagradables de sus acciones. Su objetivo fundamental era suavizar los horrores acaecidos en el período de la Guerra Civil. En un poema del año 40 a. C., Horacio denunciaba acerbamente las consecuencias de las luchas fratricidas:

> Ya otra generación en guerras civiles se destroza y Roma se derrumba por sus propias fuerzas. A la que no lograron perder los marsos fronterizos, ni la amenaza de Porsena con su tropa etrusca, o el valor de Capua, émulo del suyo, ni el intrépido Espartaco ni el alóbroge desleal en las revueltas; a la que no sometió la fiera Germania con su juventud de azules ojos, ni Aníbal, execrado por los padres, la perderemos nosotros, generación de sangre maldecida, y su solar será de nuevo ocupado por las fieras. Un bárbaro —¡ay!— pisará victorioso sus cenizas, y a caballo golpeará la ciudad con resonantes cascos[1386].

La influencia que Octavio ejerció sobre la opinión pública alcanzó su punto máximo antes de librarse la batalla de Accio en el año 31 a. C.[1387]. La divulgación del testamento de Marco Antonio y la tergiversación de su contenido fueron los elementos sobre los que se construyó la imagen del enemigo de Roma. Dion Casio ejemplifica cómo la propaganda de Octavio describía a Antonio:

> Pues ella (Cleopatra) lo había esclavizado (Antonio) de tal modo que lo había convencido para que desempeñara el cargo de gimnasiarca en Alejandría. Él la llamaba reina y señora; ella llevaba soldados romanos en su guardia personal; todos los soldados de Antonio habían inscrito el nombre de ella sobre sus escudos. [...] Cleopatra montaba a caballo por la ciudad con él a su lado, o se hacía llevar en silla

> mientras que Antonio, a pie, la acompañaba entre sus eunucos. Y él, a su cuartel general, lo llamaba palacio real; [...] también usaba ropas ajenas a la tradición romana [...]. Con tales actitudes demostraba con claridad que había perdido el juicio por culpa de ella y de alguna de sus brujerías[1388].

Según la versión oficial, la batalla de Accio no se había librado contra Marco Antonio, sino contra Cleopatra, por lo que fue considerada como una empresa externa, tal y como muestran las *Geórgicas* de Virgilio, redactadas poco después del año 29 a. C., y que interpretan la disputa entre Octavio y Marco Antonio como una contienda inevitable para el destino de Roma. No obstante, tras la eliminación de Marco Antonio, se observa un giro en la propaganda de Octavio, que se adapta a la nueva situación: los lemas bélicos pierden de repente su actualidad y se emiten mensajes moderados que anuncian la reconstrucción de los territorios devastados y la consolidación de la paz, ganada a fuerza de las armas: se trataba de disminuir el recuerdo por el alto precio de sangre que se había pagado por conseguirla. *Pax, securitas,* la promesa de un *aureum saeculum* y *concordia* ('reconciliación') se convertirán en los postulados centrales de la propaganda de Augusto.

El primer hombre de Roma tuvo siempre gran interés en subrayar las bases republicanas de su mandato. Pero, pese a la devolución de todas las atribuciones y poderes con los que había estado investido hasta entonces, con lo que se proclamaba la restauración de la República en la memorable sesión del Senado del 16 de enero del año 27 a. C., Octavio no solo obtuvo el título honorífico de Augusto, sino también la petición formal por parte del Senado y los comicios de seguir manteniendo en sus manos las riendas del Estado. Con ello, el nuevo modelo de gobierno de Roma, el Principado, se justificaba por la perpetuación del estado de excepción. A partir de ese momento, se multiplicaron los decretos en su honor, solicitados por un Senado domesticado y sancionados por los comicios bajo control del nuevo señor de Roma. Sus atribuciones crecerán a partir de ahora en una medida

que rebasaba ampliamente el marco de la constitución republicana: en el año 23 a. C. fue investido de la *tribunicia potestas* y se le otorgó el *imperium proconsulare*. Tras la muerte de Lépido (12 a. C.), que había ostentado el cargo hasta entonces, fue elegido *pontifex maximus*. En el año 2 a. C. será aclamado como *pater patriae* [1389]. Sin embargo, por más que su poder pareciera asentado, Augusto siempre rehuyó dar el último paso hacia la monarquía. El ejemplo del asesinato de su padre adoptivo pudo haberle mantenido alejado de esa idea y haber aguzado su conciencia hacia el respeto por las instituciones republicanas.

Si se concibe el Principado de Augusto como una monarquía cubierta por una fachada republicana, dicha atribución no estaría fuera de lugar, pues en ningún momento el *princeps* perdió de vista el poder que se había concentrado en sus manos. Sin embargo, no debería menospreciarse el significado de las instituciones republicanas ni considerarlas como mera decoración. Cayo Octavio, que había nacido bajo el consulado de Marco Tulio Cicerón (63 a. C.), fue educado en las tradiciones de la República. Con seguridad estas normas de comportamiento ejercieron cierta influencia en el posterior Augusto. Destacados miembros de la antigua nobleza republicana como Lucio Marcio Filipo o Cayo Claudio Marcelo pertenecieron al círculo de sus primeros asesores políticos. Augusto se preocupó, después de Accio, de congraciarse con la élite senatorial para que cooperara en su proyecto de gobierno. Antiguos adversarios y republicanos declarados como Gneo Domicio Enobarbo o Lucio Calpurnio Pisón llegaron a conseguir el consulado bajo su Principado. No obstante, Augusto no seleccionó de entre la antigua nobleza senatorial a la plana mayor de sus consejeros más íntimos y allegados, como Marco Vipsanio Agripa o Cayo Mecenas. Por eso, las tendencias generadas dentro del Senado con el objetivo de limitar el poder de Augusto, o incluso de disputárselo, fueron realmente episódicas. No se formó una oposición senatorial que cuestionara sus

atribuciones. La experiencia de las largas y sangrientas guerras civiles pesaba demasiado como para poner en juego la paz que a duras penas se había conseguido establecer y que la propaganda augústea resaltaba hábilmente como *pax augusta*[1390].

El relato confeccionado por el propio Augusto donde consigna sus actos y realizaciones *(res gestae)* es de suma importancia para la comprensión del Principado, ya que describe mejor que ningún otro documento la tensión latente entre la ideología republicana y la autocracia fáctica que imperaba bajo su gobierno. Ya la primera frase del escrito revela un cambio de paradigma al comenzar su rendición de cuentas ensalzándose:

> A los diecinueve años de mi nacimiento formé un ejército, siguiendo mi personal parecer y a costa de mi propio peculio, con el que devolví la libertad al Estado, que se encontraba secuestrado entre las garras de una minoría[1391].

La alusión a la pronta edad en la que realizó la proeza de convertirse en la figura más poderosa de Roma nos proporciona una referencia cronológica. Al establecerla basándose en su nacimiento, rompía deliberadamente con la norma de datar los acontecimientos a través de los cónsules epónimos. Con ello se elevaba la propia biografía a la categoría de sujeto histórico, cuyos límites quedaban determinados por la datación de las *res gestae,* pues, como el propio Augusto indica en el momento de la redacción del texto, tenía 76 años. No era un hecho casual que no fuera el destino del Estado lo que determinara la crónica de la vida pública, sino que fueran las *res gestae* del *princeps* las que establecieran el nuevo punto de referencia para diseñar el destino de la *res publica*.

Esta tendencia se acentúa a través de la proliferación de numerosos adjetivos posesivos en el texto, como: «bajo mi mando», «bajo mis auspicios», «en mi nombre», «desde mi esfera de poder» o «sobre la base de mis competencias», expresiones que dejaban claro cómo debía entenderse la relación de Augusto con el Esta-

do. Sobre su actividad pacificadora nos cuenta el texto de las *res gestae:*

> El templo de Jano Quirino, que nuestros ancestros deseaban permaneciese clausurado cuando en todos los dominios del pueblo romano se hubiera establecido victoriosamente la paz, tanto en tierra cuanto en mar, no había sido cerrado sino en dos ocasiones desde la fundación de la ciudad hasta mi nacimiento; durante mi Principado, el Senado determinó, en tres ocasiones, que debía cerrarse[1392].

Una vez más aparece una referencia a su nacimiento relacionada con el comienzo de la historia de Roma. El hecho de que un tema tan sensible como la paz se periodizara con esta referencia personal, convertía la biografía de Augusto en un evento providencial. Horacio y Virgilio celebraron efusivamente el cierre del templo de Jano en el año 13 a. C. Especialmente la *Eneida* nos muestra cómo la historia contemporánea —es decir, las gestas de Augusto— se asociaba con el pasado mítico, ennobleciéndola de esta manera. Esta clase de alusiones son un indicador de cómo parámetros conceptuales provenientes del ideario monárquico se imponían tácitamente en la vida cotidiana. De forma paralela, las alabanzas a las instituciones republicanas ocupan buena parte de las *res gestae:* el *princeps* muestra repetidas veces su respeto al Senado presentándose como fiel ejecutor de su voluntad o como diligente servidor del pueblo romano. Augusto quería ser visto como un político ejemplar para disimular el hecho de que cultivaba el Estado como su propia parcela. Por esta razón, la yuxtaposición en el texto de proclamas de carácter republicano con pasajes de claro carácter monárquico revela una tensión que ilustra la ambivalencia política del nuevo gobierno.

A partir del año 27 a. C. se puede observar un cambio significativo. El *princeps* adoptó una actitud reservada y se abstuvo de glorificar su persona y sus actos dejando esta tarea a otros: al Senado, a los magistrados, a los municipios y a los ciudadanos. Así, los elogios a Augusto, proferidos por doquier, se convertirán en un elemento constitutivo de la época. El poderío del *princeps* se expresaba a través de la aprobación de su gobierno, una

aceptación que al manifestarse en diversos focos de comunicación influía en la conciencia colectiva. Las opiniones críticas respecto al sistema impuesto por Augusto apenas fueron tenidas en cuenta. Las riadas de sangre de las guerras civiles —el precio de las ambiciones de Augusto— cayeron en el olvido, mientras que se repetían insistentemente las bendiciones y alabanzas del nuevo orden que prometía estabilidad y paz. Según indica el historiador y político Tácito, el miedo a nuevas guerras civiles era más fuerte que el deseo de libertad.

Augusto había comenzado su carrera política apelando a su deificado padre adoptivo Cayo Julio César, una pretensión que afectaba tanto a la esfera política como la cultual. La constitución del Principado estuvo acompañada por un aumento de las dignidades sacerdotales de Augusto. Su sacralización comenzó en el año 36 a. C., cuando se le otorgó la *sacrosanctitas* de un tribuno de la plebe, lo que garantizaba su inviolabilidad. Los gobiernos de los sucesores de Augusto se datarán a partir de la fecha de la concesión de los poderes del tribuno de la plebe. La facultad legislativa del tribunado confería el derecho de ejecutar medidas políticas. Con el derecho al veto, el tribuno podía impedir cualquier iniciativa ajena. Augusto nunca tuvo que usar esta prerrogativa. Poco después de la batalla de Accio, las provincias comenzaron a venerar cultualmente al *princeps*. En la propia Roma, el Senado y el pueblo lo incluían en sus oraciones, le dedicaban libaciones en banquetes privados y públicos, y también decidieron incluir su nombre en el *Carmen Saliare,* la canción honorífica del sacerdocio de los salios. La inclusión del Augusto en las plegarias de las diversas agrupaciones religiosas —como por ejemplo, los hermanos arvales— testimonia su progresiva exaltación cultual. En el Panteón, construido por Agripa, Augusto aparecía representado junto a los dioses. La veneración religiosa que rodeaba al *princeps* se expresa de forma espectacular en las dedicaciones realizadas ante los altares, tanto en el *Ara Pacis Au-*

gustae como del *Ara Fortunae Reducis*. En una oda de Horacio, el regreso de Augusto a Roma se escenifica como la epifanía de un dios.

A medida que transcurría su largo reinado, se extendía la percepción generalizada de que el aumento del poder del *princeps* se correspondía con la progresiva estabilización de la situación política. Para la mayoría de sus contemporáneos, el deseo de *securitas* primaba más que la exigencia de *libertas*. Consciente de ello, la gestión de Augusto se orientaba a garantizar la paz interna, ya que de ella dependía la principal legitimación de su poder. Para lograr esta meta era imprescindible asegurarse la colaboración y la fidelidad del ejército, que acataba sus órdenes como comandante supremo, y con el que se mantenía estrechamente unido mediante donaciones y asentamientos de veteranos[1393]. Las legiones estacionadas en las zonas fronterizas y amenazadas del Imperio servían para asegurar su integridad, al tiempo que podían ser usadas para mantener el orden político interno[1394]. Teniendo en cuenta la influencia que Augusto ejercía sobre el ejército, su gobierno podría ser considerado como una monarquía militar. Pero por más que el elemento militar como soporte de su régimen tuviera una indiscutible importancia, éste era solo un aspecto entre otros que caracterizaban su Principado. Las palabras que el propio Augusto trasmite en sus *res gestae,* describen de un modo altamente sugerente la ambigüedad de su posición dentro del Estado:

> He sobrepasado a todos en influencia *(auctoritas),* pero en poder público *(potestas)* no he poseído más que los otros que son mis colegas en sus respectivos cargos[1395].

El fundador del Principado hace hincapié en la *auctoritas* como elemento diferencial de su posición preeminente, pero evita mencionar que su enorme autoridad fue el resultado de un proceso de acumulación de competencias en cuyo curso quedó investido de los resortes más determinantes de poder. Desde este

punto de vista, la alusión a la *potestas* equivalente, que él compartía con sus colegas en sus diversas magistraturas, es acertada jurídicamente, pero políticamente es una tergiversación de causa y efecto. Su predominante posición se apoyaba en una serie de cargos republicanos y de atribuciones sin parangón, cuya concentración en una sola persona hacía que perdiesen su carácter originario, puesto que las posibilidades de poder que llegó a acaparar desbordaban todos los parámetros conocidos.

Nicolás de Damasco, un autor contemporáneo a Augusto, se refiere de la siguiente manera al *princeps:*

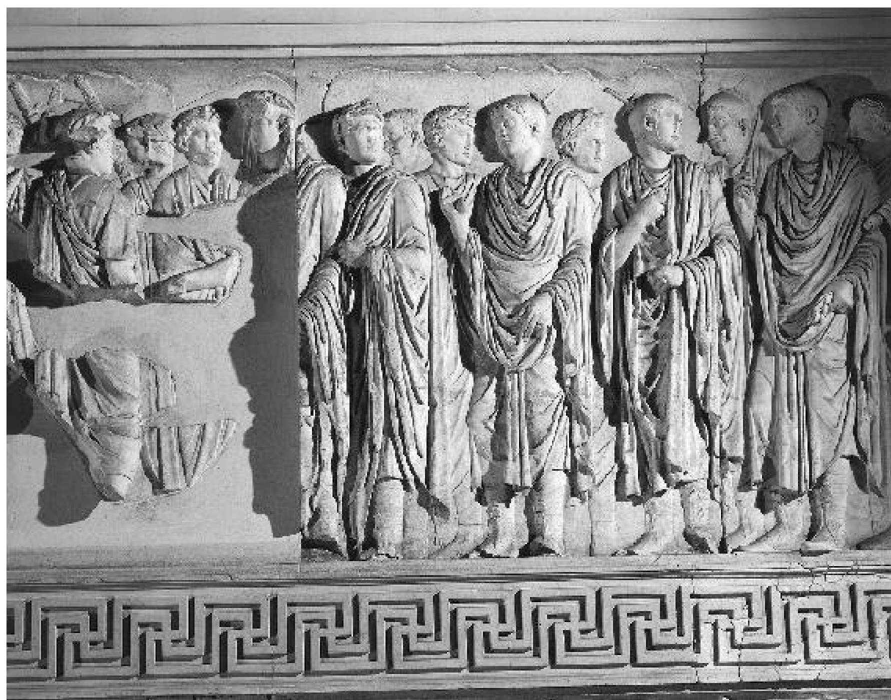
> Toda la humanidad se vuelve hacia Augusto llena de un profundo respeto. Las ciudades y las asambleas provinciales lo veneran en templos y le ofrecen sacrificios, pues estos honores corresponden a su grandeza. De esta manera, le agradecen en todas partes por sus buenas obras[1396].

Estos laudatorios versos hímnicos no sorprenden particularmente, ya que provienen de un personaje del mundo helenístico, donde la alabanza e incluso la veneración de los potentados era un hecho usual. Lo que los romanos consideraban como adulación *(adulatio)* formaba parte de la etiqueta en la cultura helenística. Aunque algunos nobles romanos hubieran llegado a ser merecedores de veneración, estos honores seguían siendo una excepción. Además estaban siempre ligados a determinadas hazañas y logros memorables realizados por la persona en cuestión. La convención prescribía dejar de lado la propia individualidad, para canalizar así la gloria hacía la comunidad en su conjunto. Cualquier desviación de esta forma de proceder se consideraba presuntuosa. Sin embargo, estos principios se alteraron en el transcurso del siglo I a. C., cuando determinados miembros de la élite senatorial empezaron a enfatizar sus propios méritos, llegándose a alcanzar formas grotescas. Este comportamiento se debía a la enorme competitividad dentro del estamento dirigente, obsesionado por mantener la igualdad de sus miembros frente a las pretensiones de poder de algunos individuos. Un claro reflejo de estas sensibilidades fue la acogida negativa con la que la

aristocracia recibió el programa de reconciliación impulsado por César. La *clementia Caesaris* se basaba en la desigualdad entre César y los demás nobles, por lo que este concepto se convirtió en el distintivo de la autocracia[1397]. Algunos se sentían humillados al tener que depender de la indulgencia del vencedor, como ilustra el ejemplo de Catón[1398]. Con el establecimiento del Principado se redujo la libertad de expresión. En este sentido, Tácito se quejaba de que una intimidación generalizada impedía que las mentes más preclaras se pronunciaran en público para comentar sin tapujos la política cotidiana. El debate que tuvo lugar en el Senado tras la muerte de Augusto, en el que se le otorgaron las riendas del Estado a Tiberio, lo presenta Tácito como un ejemplo de la *adulatio principis*. La atmósfera servil del Senado mostró, según Tácito, que las decisiones fueron tomadas bajo consideración de los deseos del *princeps* y no mediante criterios libres e independientes.

Los contemporáneos de Augusto fueron testigos de la elevación del *princeps* por encima de todos los demás ciudadanos a través de imágenes, relieves, monumentos e inscripciones en las que se evocaba su persona y su gobierno. Cuando construían un edificio público o erigían un monumento, los magistrados republicanos que lo patrocinaban mencionaban en sus inscripciones tan solo el cargo que ejercían en el momento de ser inaugurada la obra. Sin embargo, durante el Principado de Augusto se opera un cambio sustancial al respecto: en las inscripciones de los múltiples monumentos, altares, edificios o miliarios, esparcidos a lo largo del Imperio siempre aparece junto al nombre del *princeps* su completa titulatura. Se mencionan en orden jerárquico todos sus consulados, su potestad tribunicia, sus aclamaciones imperatorias, su dignidad pontificia y los diversos títulos honoríficos que había ido acumulando durante su gobierno (como por ejemplo, *pater patriae*). La función de este explícito mensaje no era tanto dar testimonio de determinados actos o logros específicos que

enorgullecían a la persona que los había realizado, como rendir homenaje al *princeps,* de la misma manera que se hacía con los dioses[1399].



23. Augusto encabeza una procesión, seguido por los lictores. Lado sur del *Ara Pacis Augustae* en Roma. Relieve de mármol lunense. Altura: 1, 55 m. (13-9 a. C.).

No es coincidencia que Augusto se convirtiera en objeto de veneración divina en numerosas manifestaciones públicas. Durante décadas, la población del Imperio se había ido acostumbrando a ver a las deidades tutelares romanas y al *princeps* en los mismos contextos. Muchas formas de comportamiento que se mostraban hacia los dioses fueron gradualmente transferidas a su protegido Augusto, quien, al igual que los dioses, garantizaba el bienestar del Imperio. Suetonio nos proporciona un sugerente texto al respecto:

> Cuando (Augusto) costeaba el golfo de Pozzuoli, los pasajeros y la tripulación de un navío alejandrino que acababa de atracar, vestidos de blanco, adornados con coronas y quemando incienso, le habían expresado sus mejores votos y colmado de

las mayores alabanzas, asegurando que por él vivían, por él podían navegar y por él disfrutar de su libertad y de sus bienes[1400].

Al revisar los soportes ideológicos del nuevo régimen que se evidenciaron por vez primera cuando las provincias occidentales antes de Accio se conjuraron en apoyar a Octavio contra Marco Antonio[1401] estableciendo un *consensus universorum,* se puede constatar que a la movilización política se le añade un fuerte componente religioso que culminará en la deificación y veneración cultual de Augusto como una divinidad más. Después de las guerras civiles el culto al emperador se irá imponiendo en todas las provincias del Imperio. Se le dedicarán altares, templos y sacerdocios encargados de celebrar los correspondientes rituales de manera similar a la tributación de los honores divinos que se concedían a los monarcas helenísticos en la parte oriental del Imperio. Con ello se propagaba la excepcionalidad del *princeps,* que sobrepasaba así los paradigmas tradicionales que hasta entonces habían marcado el clímax social de la aristocracia senatorial.

Con el gobierno de Augusto se asocia la reforma territorial y administrativa del Imperio romano. La homogenización de la ingente masa territorial, que se extendía desde el canal de La Mancha hasta el Éufrates y desde el desierto líbico hasta el Danubio, las reformas administrativas en las provincias, los nuevos impulsos que recibieron el comercio y la economía[1402], así como la formulación de los principios de la política exterior, fueron notables logros que en parte mantuvieron su validez durante siglos[1403]. La división de las provincias entre las que estaban bajo el mando directo de Augusto, donde se concentraba el potencial bélico (Egipto, Siria, Galia, Germania, Tarraconense, etc.), y las que administraba el Senado, prácticamente desmilitarizadas (África, Asia, Bética, Narbonense, Sicilia, etc.), no solo consolidó el poder del *princeps,* sino que redundó de forma beneficiosa para la mayoría de la población[1404]. La deficiente administración republicana, caracterizada por su rapacidad, fue dejando paso a

una gestión más justa, que satisfacía las demandas de los provinciales, pues la autoridad del *princeps* se traducía en la posibilidad de ejercer un control efectivo sobre los gobernadores provinciales, con lo que se evitaban los otrora frecuentes expolios y demás arbitrariedades[1405]. En este contexto hay que consignar que los caballeros *(ordo equester)* pudieron acceder a los puestos claves de la administración provincial. Los *procuratores,* que procedían del estamento ecuestre (la dignidad más alta era la de *praefectus Aegypti*), fueron las columnas sobre las que se sustentaba la administración provincial del Imperio.

No cabe duda de que la extraordinaria personalidad de Augusto desempeñó un papel decisivo en la transición del poder político y del ordenamiento jurídico que lo sustentaba, de la élite senatorial hacia el *princeps*. Augusto forjó la constitución del Principado respetando las formas republicanas, apelando constantemente a la tradición e intentando ganarse la colaboración del estamento senatorial para legitimar la profunda transformación del Estado que sus medidas suscitaron en el trascurso de su largo reinado. Con la designación de su hijo adoptivo Tiberio como sucesor, se perpetuó su modelo de gobierno. Según la ideología imperante, la prolongación del Principado obedecía a una situación excepcional, en la que su titular ejercía su cargo obligado por las circunstancias y a tiempo indefinido. De acuerdo con la construcción ideológica de la sucesión, el Senado rogó al candidato designado que asumiera los plenos poderes que definían su posición preeminente como máximo mandatario del Estado. Tiberio se plegó a la petición senatorial tras expresar con teatralidad sus reticencias a aceptar el cargo *(recusatio)*. Pero antes de esta escenificación, el nuevo *princeps,* libre de cualquier presión, ya había impartido la orden del día a las cohortes pretorianas, dejando así bien claro dónde residía verdaderamente la base de su poder.



24. Altar de Augusto divinizado. Foro de Palestrina. Retrato del emperador en un clípeo, enmarcado por dos cuernos de la abundancia con guirnalda. Mitad del siglo I. Palestrina, Museo arqueológico Prenestino.

6. El gobierno tardoantiguo

Después de Lucio Cornelio Sila, que renunció por voluntad propia a su privilegiada posición de poder en el año 78 a. C., solo otro estadista seguirá sus pasos unos tres siglos más tarde: Diocleciano, quien tras gobernar veinte años, abdicará voluntariamente al trono (305). Ambos personajes dejaron inconfundibles huellas. Mientras Sila reorganizó la constitución de la Repú-

blica tardía, Diocleciano será recordado en la historia de Roma como el creador del sistema de gobierno compartido (Tetrarquía).

Así como la génesis del Principado es impensable sin Augusto, Diocleciano fue decisivo para la configuración del Imperio tardoantiguo. Su reinado marcará el comienzo de una fase de la historia romana, cuyas consecuencias perdurarán hasta el final de la Antigüedad. Sin embargo, cuando ascendió al trono el 17 de noviembre del año 284, todo apuntaba a un gobierno efímero como tantos otros, encabezado por un emperador proclamado por la tropa, conforme a los habituales patrones de inestabilidad. Su proclamación —acontecida después de la fortuita muerte de Caro durante una expedición contra el Imperio persa y del posterior asesinato de su hijo y sucesor Numeriano, presumiblemente víctima de un complot instigado por el *praefectus praetorio* Aper (284)— estuvo acompañada de un inusual dramatismo[1406]. La escena que sigue a la reunión de la plana mayor del ejército que conllevará la elección de Diocleciano es de una rudeza difícil de superar. El recién investido emperador apuñala con sus propias manos a Aper ante la perplejidad de las tropas congregadas para aclamarlo. Esta sangrienta primera medida del nuevo gobierno intentará ser atenuada por la posterior literatura apologética mediante un juego de palabras oracular puesto en boca de un druida, que había profetizado a Dioleciano su subida al trono si antes conseguía abatir personalmente a un jabalí *(aper)* [1407].

A pesar de todos los intentos de explicación, la sombría sucesión de hechos en torno a la elevación de Diocleciano no contribuía a reforzar la confianza en la cúpula del Imperio, que, a través de semejante puesta en escena, se desacreditaba irremediablemente. Los emperadores que en la segunda mitad del siglo III se sucedieron de forma vertiginosa y violenta, distaban mucho de poder ser considerados como una muestra de ejemplaridad y de solidez. El desprestigio que acumulaban muchos de ellos se con-

tagiaba a las instituciones que representaban. Ambiciones insaciables, intrigas, violencia indiscriminada, así como ineficacia administrativa y militar estaban al orden del día[1408].

Lo verdaderamente notable en este contexto es la firme voluntad de Diocleciano, tras un inicio de su reinado tan poco halagüeño, de acabar de una vez para siempre con la desesperante situación. Toda su futura política estará encaminada a poner coto al desorden, a sistematizar el ejercicio del poder y a reformar el tejido económico, social y religioso del Imperio[1409]. El anhelo de lograr estabilidad, de hacer prevalecer un cúmulo de regulaciones innovadoras y de terminar con el caos que abatía la vida pública será el detonante de su gestión, que culminará en la creación de la Tetrarquía, símbolo de una nueva forma de gobierno concebida como respuesta a las deficiencias del pasado. Con la puesta en vigor de un sistema de pluralidad monárquica se pretendía acometer no solo una profunda reforma de las instituciones, sino promover un modelo administrativo compartido, racional y exitoso[1410].

¿Fue el sistema tetrárquico, con sus defectos y virtudes, una solución para salir del paso o fue más allá? Estas preguntas no solo las formulaban los contemporáneos, sino que se pueden plantear posteriormente por igual para detectar las líneas maestras del ejercicio del poder imperial durante el Bajo Imperio, cuyas competencias, funciones y alcance nunca habían sido definidas con anterioridad. La primera sorprendente medida del nuevo reinado fue la elevación de Maximiano (286) a emperador plenipotenciario con el título de augusto. La adopción de los epítetos *Iovius* para Diocleciano y *Herculius* para Maximiano expresaba el programa de gobierno: el retorno a la antigua religión tradicional y la justificación del nuevo orden imperial establecido a través de la invocación a Júpiter y Hércules como protectores del Imperio y sus máximos representantes. Con el tiempo, Diocleciano decidió que debía hacer algo más para optimizar la cohe-

sión del Imperio, por lo que ascendió a Constancio y Galerio (293) a puestos subordinados de césares de los augustos en funciones, con lo que se creó un colegio de cuatro regentes simultáneos. Aunque en el pasado la participación de varias personas en la dirección del Estado ya se había dado en contadas ocasiones (Marco Aurelio y Lucio Vero), la Tetrarquía —pues con este término denominamos la reforma dioclecianea de pluralidad monárquica—, con su sistema de reparto de parcelas de dominio y competencias políticas, jurídicas y militares, suponía una novedad constitucional.

La génesis de la Tetrarquía debe insertarse en el contexto de la crisis del Imperio en la segunda mitad del siglo III. Algunos enérgicos emperadores como Claudio Gótico, Aureliano o Probo se habían esforzado en el pasado en aplicar soluciones, pero solo consiguieron progresos temporales debido a la inestabilidad reinante. Lo más destacable del sistema tetrárquico fue que los cuatro emperadores ejercieran sus cargos de manera consensuada, evitando cualquier conato de segregación. Con ello, el poder del Estado quedó notablemente fortalecido. En la práctica, se configuraron dos esferas administrativas en Oriente y Occidente respectivamente, reservadas a los augustos Diocleciano y Maximiano, a los que les apoyaban sendos césares, Galerio y Constancio, en las labores de gobierno[1411]. Mientras los augustos, como titulares de la suprema potestad e investidos de la máxima autoridad, determinaban conjuntamente las directrices de la política, promulgaban leyes y tomaban decisiones sobre declarar la guerra o concluir la paz, los césares, a los que se les prometía en recompensa a su exitosa gestión la sucesión como augusto, se dedicaban a la administración de las provincias y cumplían ante todo la tarea de proteger las fronteras amenazadas del Imperio y preservarlas de las incursiones de los pueblos vecinos[1412].

La reforma de la administración se acometió incrementando el número de provincias y reduciendo su tamaño para facilitar su

gobernabilidad. El dispositivo bélico que dependía de la acción coordinada entre los contingentes fronterizos y las unidades operativas móviles aumentó su eficacia tras nuevos reclutamientos. También se llevó a cabo una reforma tributaria basada en el rendimiento de la tierra con el fin de dotar al Estado de los recursos necesarios para satisfacer las crecientes demandas del aparato militar y administrativo. No menos notable fue la puesta en vigor de una teología política con el fin de fortalecer el poder imperial a través de la exaltación de los cultos seculares. Como consecuencia del tradicionalismo religioso se desecharon aquellos cultos (maniqueísmo, cristianismo) que se resistían a integrarse en el panteón oficial: en el año 303 se dictaminó la prohibición del culto cristiano y la persecución de sus adeptos. La concepción teológica de la Tetrarquía implicaba que el poder de los emperadores provenía de los dioses, por lo que no podía ser cuestionado. Esto significó que ya no sería el ejército quien eligiera al emperador, sino que este derecho recaería exclusivamente en los tetrarcas, depositarios del favor divino.

Aunque el sistema tetrárquico se distinguiera por su pluralidad, en principio los cuatro regentes estaban dotados de independencia de criterio en su correspondiente jurisdicción, disponiendo de una corte propia, encabezada por un *praefectus praetorio*. En la práctica, cada emperador regentaba un territorio específico: Diocleciano gobernaba el Oriente preferentemente desde Nicomedia; su césar Galerio supervisaba las provincias del Danubio, Iliria y Grecia, desplazándose desde Sirmio a Tesalónica; Maximiano era responsable de gobernar África, Recia e Italia hasta el Danubio, residiendo alternativamente en Milán y Aquilea; Constancio administraba la Galia, Hispania y Britania, residiendo en Tréveris y York. La magnitud de las transformaciones que comportó la nueva topografía del poder se aprecia en la pérdida de importancia de la ciudad de Roma como indiscutible centro nuclear del Imperio[1413]. Las residencias imperiales, situa-

das en las cercanías de las fronteras más conflictivas, se convertirán en los nuevos focos de irradiación política.



25. Grupo de los tetrarcas (*c.* 300). Altura: 130 cm. Altorrelieve en columna de pórfido, probablemente proveniente del palacio imperial de Nicomedia. Hoy: Venecia, Piazza di San Marco, esquina suroeste de la basílica de San Marco.

Hasta la época de Diocleciano, el Imperio había estado dividido en unas 50 provincias imperiales y senatoriales. En el año 297, en cambio, una compilación oficial de las unidades administrativas —la llamada «Lista de Verona»— enumeraba ya unas 100 provincias. Además, se produjo una descentralización de la ad-

ministración. Ya no se distinguió más entre provincias imperiales y senatoriales. Todo el territorio del Imperio fue fragmentado en 12 divisiones administrativas (diócesis) de diferente tamaño, encabezadas por un *vicarius* (el representante del *praefectus praetorio*)[1414]. Italia fue una excepción en este nuevo orden, pues se dividió en una diócesis meridional y otra septentrional, quedando Roma bajo el dominio de la *Italia suburbicaria*. El objetivo de la reforma territorial era aumentar la eficiencia de la administración. Los ámbitos jurisdiccionales y financieros se vieron especialmente afectados por estos cambios.

También se acometió una reforma del sistema fiscal con el fin de consolidar la recaudación de impuestos y evitar la devaluación monetaria. Se prestó especial atención en controlar la estabilidad de los precios y en particular en paliar el encarecimiento de los alimentos. A las medidas financieras se le añadió una reorganización del sistema monetario, para lo que se creó una red de cecas, que acuñaron monedas uniformes en peso y contenido de metales preciosos. Pero la iniciativa más espectacular fue el Edicto sobre Precios Máximos, promulgado en el año 301[1415]. Como afirma Lactancio[1416], se limitaron los precios de innumerables mercancías y productos alimenticios, amenazando con la pena capital a sus infractores. El intervencionismo estatal en el ciclo económico pretendía congelar los precios y mejorar el poder adquisitivo de la población. Su objetivo era impedir que aquellos que poseían grandes cantidades de metales preciosos —que hubieran aumentado su nivel adquisitivo— rompieran el equilibrio financiero dictando los precios e impidiendo con ello a la mayoría a acceder a los productos de primera necesidad. Seguramente sea algo exagerado afirmar que el dirigismo estatal fracasó, como sugiere Lactancio, pero sí es cierto que el objetivo general de la reforma —conseguir la estabilidad de los precios— no pudo lograrse, ya que eso hubiera significado asumir el control simultáneo sobre la producción y la distribución de los bienes.

Una característica inequívoca del Imperio tardoantiguo fue el cambio que se opera en las atribuciones del emperador como su más alto representante. Desde la regencia de Augusto, el primer mandatario del Estado será considerado, al menos desde una perspectiva ideológica, como *princeps* ligado a las tradiciones seculares de la *res publica*. A lo largo del siglo IV esta ecuación sufrirá un giro radical. El *princeps civitatis* de cuño augústeo, término que evoca la idea de un gobierno compartido entre el emperador y el estamento senatorial, se trasforma en *dominus*, concepto que aparece reflejado en las inscripciones de la época (esta tendencia que comienza a partir de Septimio Severo se afianza definitivamente durante el reinado de Diocleciano), percibido por los demás como un todopoderoso señor, que rige, ateniéndose exclusivamente a su propio criterio, los destinos del Imperio. Este sensible cambio en la percepción del poder imperial, plena de tintes autocráticos, conlleva una redefinición de la figura del emperador. Los ciudadanos, orgullosos de su *civitas romana,* pasan a convertirse en súbditos tutelados por la administración y a merced de las autoridades estatales. Cuanto más alejado y intocable aparece el emperador, tanto más se agranda la distancia con los gobernados. La articulación de la sociedad en *honestiores* y *humiliores* no es solo una característica económica y/o social, sino también legal. El tratamiento jurídico desigual ante las leyes, en función del rango social de cada uno, conlleva un sistema escalonado de privilegios, que, además de acrecentarlas, dejará bien marcadas las distancias entre los llamados *potentes* y la gran masa de la población dependiente de ellos[1417].

Después de un reinado de veinte años, Diocleciano celebró su aniversario *(Vicennalia)* junto a Maximiano en Roma el 20 de noviembre del año 303[1418]. Hacía más de un siglo que un emperador había reinado más de una década. Diocleciano gozaba de gran reputación, por lo que se planteó su visita a Roma como cénit de su sorprendente carrera política, digna de ser celebrada

con pompa y esplendor. Pero el encuentro entre Diocleciano y la población urbana romana no cumplió con las expectativas. El pueblo quedó decepcionado con el emperador, ya que las dádivas dispensadas no fueron tan abundantes y generosas como se esperaba. Creció en estos días una mutua animadversión entre el pueblo y el emperador, hasta el punto de que Diocleciano abandonó la ciudad de forma precipitada (303) para no volver nunca más.

El 1 de mayo del año 305 los dos *augusti* dejaron su cargo. Diocleciano abdicó en una ceremonia oficial en Nicomedia[1419], y Maximiano fue obligado por Diocleciano a renunciar al trono en Milán[1420]. Este acto no puede explicarse tan solo por razones personales, como por ejemplo, la enfermedad que sufría Diocleciano; cabe más bien pensar que este paso había formado parte desde el principio del protocolo del sistema tetrárquico. Los césares, Galerio y Constancio, fueron promovidos al rango de *augusti*, y éstos nombraron al mismo tiempo nuevos césares. Galerio designó a Maximino Daya y Constancio hizo lo propio con el hasta entonces desconocido Severo. Constancio, que era el regente de mayor antigüedad[1421], siguió administrando la Galia, Britania e Hispania, mientras que Severo recibió Italia, África y Panonia. Galerio continuó gobernando Iliria, Tracia y Asia Menor, y Maximino Daya se hizo cargo del Oriente. Mientras Maximiano volvía a sus propiedades en Lucania, Diocleciano retomó su antiguo nombre Diocles[1422] y se retiró a su palacio en Split (Iliria).

Las dos primeras décadas del siglo IV serán testigo de una guerra civil permanente entre los múltiples aspirantes al trono: Servero y Galerio contra Majencio, Constantino contra Majencio, Maximino Daya contra Licinio y Constantino contra Licinio. Como consecuencia de esta ininterrumpida serie de convulsiones, se desplomará el modelo de pluralidad monárquica instaurado por Diocleciano. Las guerras fratricidas solo tocarán a su fin

tras lograr imponerse Constantino a Licino (324), con lo que la encarnecida lucha de poderes se saldará con el establecimiento de una nueva dinastía. Constantino, vencedor en todas las guerras civiles en las que participó, al ser el regente que sobrevivió a todos los demás[1423], inaugurará un gobierno autónomo, sin tener que compartirlo con nadie. El sistema tetrárquico había fracasado, pero algunas reformas que habían sido iniciadas bajo su regencia continuarán vigentes.

Con el nombre de Constantino se relacionan una serie de innovaciones que cambiarán la silueta del Imperio: la reorganización del ejército y de la administración, la nueva concepción ideológica del gobierno imperial, la fundación de Constantinopla como una nueva Roma y, sobre todo, la entrada en la escena política del mundo antiguo del cristianismo de la mano del emperador constituyen las claves de un dilatado proceso de transformación de las estructuras del Estado[1424]. La teología tetrárquica era eminentemente política. Su aceptación requería el reconocimiento del principio de repartición de poderes dentro de un colegio de cuatro emperadores, a semejanza del equilibrio de atribuciones divinas que imperaba en el panteón politeísta *(pax deorum),* donde las diferentes deidades gozaban de derechos iguales entre sí. Frente a este sistema de competencias compartidas, tras la activación del dios cristiano con fines políticos por parte de Constantino, subyacía implícitamente la pretensión de optar por el poder supremo del Imperio sin tener que compartirlo con nadie.

El reconocimiento oficial y la protección que Constantino dispensó a la fe cristiana marcarán la futura evolución del Imperio. Todo lo relacionado con el culto y la religión, componentes indisolubles desde antiguo de la *res publica,* experimentará una dinamización desconocida hasta entonces[1425]. Con el auge del cristianismo se multiplicarán las posibilidades de un intenso debate abierto sobre su bagaje doctrinal. De repente las disputas

teológicas, la aplicación del derecho canónico o los conflictos disciplinarios que afectaban al clero cristiano, dejarán de ser temas privados de una entidad cultual instalada al borde de la legalidad, pasando a convertirse en cuestiones de relevancia prioritaria para las instituciones públicas. Observamos aquí un notable cambio de ubicación: la comunidad cristiana abandona la periferia, cuando deja de ser perseguida, y se afianza paulatinamente en el centro de gravitación de la sociedad y del Estado.

Si preguntamos por los factores que definen la esencia del Imperio tardoantiguo, debemos fijarnos en el papel que desempeña la corte como nuevo centro de gravitación. La sacralizada residencia imperial *(domus divina),* cuya función había cambiado notablemente en el plano institucional, era el núcleo de poder del Estado. Dicha sede se regía mediante un nuevo protocolo palacial introducido por Diocleciano y perfeccionado por sus sucesores[1426]. En los primeros tiempos del Principado, el emperador se escenificaba en público como *princeps,* el primero entre iguales. Durante el siglo III, la relación entre el emperador y el Senado se deteriorará irremediablemente, lo que conlleva una pérdida de influencia y peso político del último reducto de oposición a la corte imperial. A partir del siglo IV la sacralización del máximo representante del Estado se manifestará a través del boato que le rodea. El emperador, con quien los súbditos solo podían entrar en contacto a través del ritual de la *adoratio* (genuflexión ante el soberano), intentaba inculcar a su entorno el reconocimiento de su posición excepcional. Solo a condición de guardar un silencio reverencial *(silentium),* y con las manos cubiertas *(manus velatae),* se autorizaba a un súbdito a acercarse al trono. Este se emplazaba bajo un baldaquino diseñado suntuosamente, como en el sanctasanctórum de un templo, tras un cortinaje de púrpura *(velum)*. Apartado del trato público y venerado con gran pompa y boato en el interior de palacio, el emperador de turno se veía despojado cada vez más de su inconfundible individuali-

dad, de manera que le quedaba poco margen para desarrollar su propia privacidad[1427]. Aparecía en público como una especie de icono, como símbolo del poder supremo, despojado de connotaciones individuales. A pesar de que disponemos de abundante información sobre los sucesores de Constantino, apenas sabemos algo concreto sobre su intimidad.

Al no existir testimonios directos que permitan acercarnos a su carácter, temperamento y estado de ánimo, las noticias que poseemos sobre la personalidad de los emperadores son extremadamente escasas. Desconocemos cómo se planteaban y trataban las cuestiones fundamentales de su quehacer político, al igual que ocurría con sus coetáneos, que las percibían fuera de los muros de palacio. Sabemos que las decisiones de máximo relieve se adoptaban en el entorno del regente de turno, pero los procesos de debate que antecedían a cualquier determinación y sus consecuencias solo pueden ser reconstruidos a través del análisis de los resultados[1428].

Entre las reformas políticas más relevantes hay que mencionar la separación entre el poder civil y el militar, que introdujo en una primera instancia Diocleciano y que se completó bajo el gobierno de Constantino y de sus hijos. El *praefectus praetorio* fue eximido de sus funciones militares y se le confiaron exclusivamente tareas civiles[1429]. Los titulares de este cargo, primero cuatro y después tres, que gobernaban las prefecturas de las Galias, Italia, Iliria y Oriente, eran considerados los más altos dignatarios del Imperio. Contra sus resoluciones no había apelación posible. Excepto en asuntos militares, representaban al emperador, sobre todo en lo concerniente a la administración pública, a la justicia y al fisco; en este contexto, el aprovisionamiento del ejército era uno de sus principales cometidos[1430]. Cada prefectura incluía diversas diócesis (vocablo que designaba una región administrativa del Imperio; en total eran 12) con su correspondiente vicario a la cabeza, las cuales se dividían a su vez en pro-

vincias, que eran regidas por gobernadores bajo el título de *iudex, praeses* o *proconsul*. De este ordenamiento quedará excluida primero Roma y después Constantinopla, cuyos máximos mandatarios *(praefectus urbi)* dependían directamente del emperador[1431].

A estas modificaciones básicas del organigrama administrativo corresponderán las reformas del aparato bélico. Se abrirán las puertas a reclutas procedentes de pueblos limítrofes (alamanes, francos, sármatas, godos, etc.), circunstancia que condujo a una progresiva germanización del dispositivo militar. La nueva cúpula del ejército la formaban los *magistri militum,* subdivididos en *magister peditum,* comandante de la infantería, y *magister equitum,* comandante de las tropas de caballería. Junto a ellos también operaban altos mandos militares en la corte imperial *(magistri militum praesentalis)* y *duces* en las zonas fronterizas con peligro potencial[1432]. La principal intención de la reforma militar fue diferenciar y profesionalizar a un ejército, separado del poder civil, para adaptarlo a sus nuevas misiones, dotándolo de una mayor dosis de flexibilidad operativa y de capacidad reactiva, lo que por otra parte comportó un notable incremento de su futura relevancia política en la dirección del Estado. La jefatura sobre la guardia imperial *(scholae palatinae)* la ostentaba el *magister officiorum*[1433].

No menos importancia adquirirá la multiplicación del número de funcionarios públicos, reclutados para dar respuesta a las necesidades cambiantes de la administración de una comunidad política sumida en un profundo proceso de transformación. Mediante la concesión del título de *comes* y la creación de nuevos cargos senatoriales, el emperador intentará vincular a la aristocracia a su corte, centro de gravedad del Estado[1434]. Su núcleo más relevante lo constituía su propia residencia. Incluso los dormitorios de la pareja imperial eran custodiados, según la tradición oriental, por legiones de eunucos *(cubicularii),* cuyo super-

visor *(praepositus sacri cubiculi)* se equiparaba en rango con los máximos dignatarios de la corte[1435]. Por su proximidad al soberano, algunos de ellos lograron alcanzar una gran influencia sobre los respectivos emperadores.

Otra modificación afectó a la remodelación del antiguo *consilium principis,* que pasará a denominarse *sacrum consistorium*. Este consejo de regencia, con el *quaestor sacri palatii* a la cabeza, congregaba a los más altos cargos de la administración de la corte y del Estado, constituyendo una especie de gabinete gubernamental permanente[1436]. Actuaba como un órgano consultivo que asesoraba al emperador en todo lo referente a la dirección del Imperio. Igualmente nueva era la dignidad del *magister officiorum,* del que dependían los múltiples cargos de la corte, los diferentes despachos y negociados, y la guarnición del palacio, como ya se ha apuntado. Sus funciones abarcaban además la supervisión del correo público, las fábricas de armas y los *agentes in rebus,* un servicio de información e inteligencia que actuaba en casos de crisis o de alta traición[1437].

También hay que resaltar la reestructuración de las instituciones fiscales. A partir de Constancio II se las denominará *sacrae largitiones,* pues las partidas presupuestarias más importantes constaban de donaciones imperiales, que soldados y cargos de la administración obtenían junto a provisiones regulares con motivo de determinados aniversarios imperiales. El *comes sacrarum largitionum* ejercía la función de ministro de Hacienda del Imperio. Junto a él figuraba el *comes rerum privatarum,* que se ocupaba del voluminoso patrimonio del emperador, que comprendía especialmente la gestión de los predios públicos[1438]. Nos podemos formar una idea bastante concisa de la organización burocrática de la sociedad tardorromana y de sus instituciones por medio de la *notitia dignitatum,* que se puede fechar alrededor del año 430. Se trata de una especie de manual oficial que recoge un listado de los máximos cargos civiles y militares, especificando sus tareas y

su dotación, y en el que también se reseña el dispositivo bélico del Imperio[1439].

La corte imperial *(comitatus)* se encontraba continuamente de viaje. Se desplazaba, en tiempos de guerra y de paz, de una esquina a otra de los límites del dominio de Roma, recorriendo enormes distancias y afrontando los diferentes espacios naturales y las diferenciadas zonas climáticas del vasto Imperio. Solamente entre los años 350 y 357, se trasladó desde la ciudad mesopotámica de Edesa hacia Constantinopla, a continuación hacia Sérdica, Sirmio y Mursa. Desde aquí, pasando por Aquilea y Milán, se dirigió a Arlés. Siguiendo el camino del Ródano, alcanzó el Rin y, desde aquí, se retomó de nuevo el camino hacia Milán. Después cambió la dirección hacia Roma, desde donde regresó a la región del Danubio hasta llegar otra vez a Sirmio[1440], para dirigirse posteriormente hacia Constantinopla. Junto con el emperador y su familia viajaban los altos dignatarios de la corte, las cabezas de la administración con sus respectivas cancillerías, una pléyade de mandatarios, huéspedes oficiales, embajadores, una gran cantidad de personal de servicio, numerosos clérigos, las tropas de la guardia de corps e importantes contingentes del ejército[1441]. Era inevitablemente necesario un considerable dispositivo logístico para garantizar el transporte, abastecimiento, alojamiento y la seguridad de esta central de gobierno itinerante. A ello se añadía la coordinación del itinerario, así como la nada fácil tarea de concertar audiencias para una multitud de peticionarios, cargos de la administración, militares, notables locales, obispos y mucha gente más que pretendía entrevistarse con los altos dignatarios de la corte o incluso con el mismísimo emperador.

Los asuntos de Estado no podían paralizarse; tampoco se podía admitir cualquier demora de la gestión política. En las diferentes etapas del camino se escenificaba la representación del poder imperial, se organizaban actos festivos, se realizaban nom-

bramientos, se convocaban sínodos episcopales, se promulgaban leyes y se celebraban sesiones del consistorio imperial, donde se tomaban decisiones de amplia trascendencia. Todo esto precisaba una esmerada preparación y exigía igualmente una infraestructura compleja y a la vez eficiente para poder abordar tantas tareas simultáneamente.

En su calidad de comandante supremo, juez y legislador, el emperador de turno reúne el máximo poder en sus manos. Sin embargo, las modalidades para utilizar sus teóricamente ilimitadas competencias fácticas dependen de la predisposición a colaborar por parte de las fuerzas socialmente relevantes. ¿De qué servía todo el poder si el estamento militar perseguía otros fines que los de su comandante en jefe, o si las ciudades responsables de la recaudación de impuestos mostraban poca inclinación a cooperar con la corte, o si los obispos, a título individual, o los sínodos episcopales como representantes de una región, se posicionaban decididamente contra la política religiosa imperial censurándola y minando con ello el prestigio del primer hombre del Estado? Por estos motivos, la corte imperial se esforzaba en incrementar su influencia sobre los grupos de presión determinantes. Mantener la lealtad de la tropa, ejercer un férreo control sobre la administración y conseguir que la jerarquía eclesiástica consensuara la política religiosa con la corte eran las premisas imprescindibles para la realización de estos postulados. Ante todo era necesario desbaratar las tendencias disociadoras dentro del estamento militar y clerical. Solo la consecución de la concordia interna a través de una unidad de acción podía a la larga facilitar la gobernabilidad del extenso y complejo Imperio, amenazado en sus fronteras y expuesto periódicamente a múltiples convulsiones domésticas (usurpaciones, revueltas campesinas, tumultos urbanos, controversias religiosas, etc.). Lograr la cohesión interna se convertirá en el objetivo prioritario de todo el quehacer político. Si esta no se podía establecer por la vía de la coopera-

ción voluntaria, se acudía a reglamentaciones jurídicas o incluso a la fuerza e intimidación para conseguirlo.

En última instancia se utilizaba el aparato coercitivo de la administración. Son justamente esta clase de medidas las que han distorsionado la imagen del Imperio tardorromano, confiriéndole una dudosa reputación como ente amenazante y opresivo. El intervencionismo estatal se manifestaba especialmente en una serie de leyes restrictivas plagadas de prohibiciones y efectos represivos. También se ponía de relieve en los decretos imperiales que instaban reiteradamente a la Iglesia a la unidad de credo y que nunca dejaron de despertar resistencia e impugnación. El posicionamiento de la burocracia palacial en política social y económica se percibe igualmente en un cúmulo de ordenanzas intimidatorias promulgadas con el objetivo de preservar el potencial militar del Imperio e incrementar la capacidad financiera de sus ciudades, pero que a menudo ocasionaban justo lo contrario. En este resbaladizo terreno, los esfuerzos de la corte para actualizar su monopolio de poder se veían repetidamente contrarrestados por las numerosas fuerzas centrífugas, tanto en la esfera económica y social como en el plano local y regional.

No obstante los reveses sufridos, el gobierno imperial podía atribuirse una serie de éxitos dignos de ser reseñados. En materia monetaria, se creó, mediante la introducción del *solidus,* una moneda reconocida y utilizada en todo el Imperio, con lo que se alcanzó un alto nivel de difusión y estabilidad[1442]. En política exterior también se consiguieron aceptables índices de seguridad. Por medio de diversas demostraciones de fuerza en la región renana y danubiana fue posible asegurarse además la colaboración de tropas auxiliares germánicas y sármatas[1443]. La política oriental aún precisaba de una regulación estable. La protección del Imperio, a la vista de la enorme extensión de sus fronteras y del número creciente de belicosos pueblos limítrofes, era una ardua tarea de difícil solución que solo podía ser superada si se lograba

una unidad de acción concertada. Cualquier fragmentación interna, agravada por el peligro de sediciones o guerras civiles, era el gran trauma de la política exterior romana[1444].

En comparación con lo que sucede en los tres siglos anteriores, el siglo IV es mucho más convulsivo y pendular. Al principio de la época observamos como respuesta a la crisis del siglo III las reformas políticas de Diocleciano, que con su creación del sistema tetrárquico revolucionarán decididamente el organigrama administrativo del Imperio. Ello conllevará una nueva forma de gobernar amparada por una nueva ideología del poder, que culminará con el enaltecimiento de la figura del emperador: a partir de ahora el ciudadano romano será considerado como súbdito de las autoridades estatales, quedándose insertado en la parte inferior de la pirámide social. Este proceso será retomado y dinamizado por los miembros de la dinastía constantiniana, cuyas repercusiones derivarán en la génesis de un nuevo ordenamiento social, una nueva economía y un nuevo Estado.

El reinado de Marco Aurelio generó cambios sustanciales en la evolución de los procesos económicos. El aumento de los problemas en las fronteras, sobre las que presionaron con insistencia algunos pueblos que intentaban penetrar en el próspero territorio romano, la grave epidemia que afectó a gran parte de la población y el agotamiento de los recursos metalíferos —hasta la era de Trajano, la fuente principal de ingresos del tesoro romano — fueron el detonante. Sus consecuencias provocarán, primero, el estancamiento, y luego, la recesión de los mercados, con una grave afección sobre el proceso productivo, el descenso de la circulación monetaria y la disminución de la plata en las acuñaciones. A ello se unirá, como una consecuencia inevitable, la creciente dificultad para recaudar los impuestos en efectivo. Todo ello repercutirá en una imparable carrera de precios. Atrás quedaba el bienestar del Alto Imperio y su régimen de costes estables. Las medidas de Diocleciano, creando un nuevo sistema mo-

netario y decretando el control de los precios en un intento intervencionista de regular el mercado, resultarán insuficientes. De hecho, el Edicto de Precios Máximos se manifestará bastante ineficaz. Otros agravantes de estos tiempos de crisis fueron el encarecimiento provocado por los costosos transportes, el acaparamiento y los enormes beneficios conseguidos por codiciosos especuladores. El siglo IV se verá influenciado por estos hechos, pero mucho menos de lo que la tradicional visión historiográfica ha venido considerando. Esta centuria no fue una época económicamente fracasada si se tiene en cuenta que el mundo rural siguió generando excedentes, sosteniendo con ello las necesidades de la población y el ejército[1445]. Aunque la crisis iniciada a finales del siglo II y acentuada durante el siglo III convulsionó los anteriores tiempos de bonanza y prosperidad, la sociedad romana se adaptará a los radicales cambios operados, superando el desgobierno y facilitando con ello que las instituciones reformadas prolonguen la cohesión del Imperio y mantengan el funcionamiento del Estado, aunque es cierto que, al final de este proceso de catarsis, esa misma sociedad presente una fractura aún mayor entre los poderosos y los débiles, entre los ricos y los menesterosos.

La adaptación a las nuevas necesidades económicas y sociales condicionará la arquitectura política del Estado tardoantiguo. En este sentido, la estructura territorial del Imperio se verá afectada por varias medidas políticas y económicas que, al multiplicar el número de provincias y reglamentar su aparato administrativo y fiscal, transformarán notablemente su silueta. De forma paralela a la reorganización del espacio político, se crea un nuevo organigrama burocrático centralizado, que abarca tanto los resortes del gobierno central como la organización de las nuevas demarcaciones administrativas (prefecturas, diócesis y provincias) que configuran la nueva arquitectura política del Imperio. El elemento más determinante de estas innovaciones de carácter tec-

nocrático es el desmesurado crecimiento de un renovado funcionariado público, con lo que se pretende optimizar los distintos niveles de la administración, pero que en la práctica supone un desproporcionado aumento de la presión fiscal para poder financiarlo.

Algo parecido sucede también respecto al estamento militar, cuyo mantenimiento se hace cada vez más inviable. También hay que destacar las profundas modificaciones que se generan en la reestructuración del dispositivo bélico, dividido en contingentes estacionados en las fronteras más amenazadas *(limitanei)* y en unidades operativas móviles *(comitatenses)*. Las consecuencias de las guerras civiles causan estragos difícilmente superables. A ello se añade una endémica falta de reclutas, lo que obliga a recurrir a las aportaciones de los pueblos vecinos, y ligado a ello, se aprecia un considerable aumento del presupuesto militar. Ambos factores conllevan una trasformación de la esencia del aparato militar: nuevas estructuras de mando, por ejemplo, la figura del *magister militum,* que obtendrá cada vez mayores prerrogativas; una incipiente germanización de la tropa y el creciente protagonismo de las élites castrenses propiciarán una fuerte politización del ejército, al margen y a veces incluso en detrimento de su comandante en jefe, es decir, del emperador de turno.

Especial relevancia adquieren los cambios funcionales que se pueden observar en las regiones orientales, las más productivas y prósperas del Imperio. Aquí se concentra el núcleo de la actividad política y económica, lo que tiene su expresión más visible en la elección de Constantinopla como nueva residencia imperial y centro de actividades políticas, administrativas, económicas y culturales. Será durante el reinado de Constancio II, con la equiparación jurídica y administrativa de la metrópolis del Bósforo con Roma, cuando se revalidará y profundizará esta notable promoción de este espacio tan vital para la economía y el erario público, lo que implica una dislocación del eje de gravitación del

Imperio de Occidente hacia Oriente. En este contexto se inserta la paulatina segregación de la parte oriental del Imperio de la parte occidental, acechada por las incesables incursiones de los pueblos bárbaros, que acabarán asentándose en las provincias itálicas, galas, norteafricanas e hispanas. La futura evolución histórica del Imperio bizantino debe ser considerada como una consecuencia directa de este proceso de reorientación política, ideológica y territorial, que puede ser observado a partir de la mitad del siglo IV[1446].

En política exterior, los virajes que acontecen durante el siglo IV son más dramáticos si cabe. Durante el enérgico gobierno de la dinastía constantiniana los límites del Imperio permanecen invulnerables, y su integridad territorial puede mantenerse a pesar de algunos reveses sufridos. Constancio II será el último regente que conseguirá detener las pretensiones de los aguerridos pueblos limítrofes, preservando intactas todas las fronteras del Imperio, unificado por última vez durante su reinado bajo un único mando. A partir de la catástrofe de Adrianópolis (378) todo cambia de manera irrevocable. Grupos poblacionales godos penetran en suelo romano y se establecen allí, ejerciendo un dominio directo sobre los territorios ocupados, que se sustraen así a la autoridad y al control del poder central[1447]. Este ejemplo, que será imitado por otros pueblos germánicos, fermentará un imparable proceso de desintegración de la unidad territorial del Imperio, especialmente visible en sus regiones occidentales (Hispania, Galia, Italia, África). Las autoridades imperiales pierden paulatinamente el control sobre una creciente parte del propio territorio, que quedará a merced de los pueblos godos, alamanos, francos y vándalos. A finales del siglo IV y principios del siglo V, serán estas gentes externas los factores determinantes de la política de Roma.

Pero al margen de las relevantes, a veces convulsivas, transformaciones políticas, económicas, administrativas y militares que

se pueden observar a lo largo del tramo que separa el reinado de la dinastía constantiniana de la teodosiana, será ante todo la política religiosa la que marcará las líneas de cambio más acentuadas y duraderas. El siglo IV había comenzado con la prohibición del cristianismo y las persecuciones de aquellos que profesaran su doctrina. Al final del siglo, éste se convertirá no solo en la religión oficial del Imperio, sino en su principal soporte. De él dependerá una gran parte del camino que marcará la futura orientación de la sociedad y del Estado en el cambiante mundo tardoantiguo en transición hacia Bizancio y al Medievo. Una evolución comparable capaz de revolucionar el engranaje político, económico, social, militar, territorial y religioso de un ente estatal milenario y de transformarlo hasta el punto de tornarlo difícilmente reconocible en comparación con el pasado, raras veces logrará producirse a lo largo de la historia.

7. Erosión de la potestad imperial

Imaginemos por un momento que la Constitución de Estados Unidos fuera derogada y que el país más poderoso de nuestro mundo entrara en proceso de disolución sin que la prensa apenas se diera cuenta de ello. Así es como se debe imaginar la destitución de Rómulo Augústulo, el último emperador romano de Occidente. En el *liber pontificalis* no se consigna ni tan siquiera una mínima mención del trascendental año 476 en el que se produce la caída de Rómulo Augústulo a instancias del *magister militum* Odoacro, insertada dentro del pontificado del papa Simplicio (466-483). La definitiva deposición del emperador de Occidente parecía tan lógica y poco interesante que el cronista no creyó que tal suceso mereciera ser retenido en sus apuntes. Con su desaparición del escenario político, Rómulo Augústulo cerró una época gloriosa de la historia romana, que había marcado el destino del mundo civilizado durante siglos. Sin embargo, este

reajuste fue el último acto de un proceso que había comenzado mucho antes y en cuyo transcurso la autoridad imperial había sido cada vez más socavada. ¿Cómo se llegó a esta situación?

Pocos eventos llegaron a conmocionar tan intensamente la radiografía social y política del Imperio romano como la derrota militar y la subsiguiente captura del emperador Valeriano por las tropas persas en el año 260 de nuestra era[1448]. El inaudito suceso, protagonizado por la cabeza visible del *orbis terrarum,* además de convulsionar la psicología colectiva, aceleró el inicio de un nuevo capítulo de la historia de Roma imprimiéndole un ritmo febril hacia un incierto desenlace. Aunque en el pasado no pocos emperadores habían sucumbido ante sus rivales, ninguno tuvo que sufrir la dolorosa humillación de caer prisionero y terminar su vida en manos de una potencia extranjera.

Es obvio consignar el incalculable impacto de semejante descalabro, sobre todo si consideramos que precisamente aquel que lo protagonizó y sufrió, el propio emperador, era el símbolo de la unidad, continuidad y existencia del Imperio[1449]. Del adecuado ejercicio de su compleja función ejecutiva y mediadora dependía la interacción entre los poderes fácticos (mandos militares, élite senatorial, aristocracias provinciales y locales, etc.), así como la legitimación del secular equilibrio reinante entre los representantes del Estado y el más allá, que en opinión de los contemporáneos constituía un decisivo soporte para la pervivencia del orden establecido.

Éxitos y victorias militares fueron percibidos desde siempre como pruebas de aceptación del régimen de turno por parte de los poderes sobrenaturales[1450]. En este contexto, las peripecias de Valeriano, aparte de debilitar los vínculos que enlazaban el Estado con sus protectores divinos, conllevaron una alteración de su simetría social. Una sensación de inseguridad e impotencia frente a las incertidumbres del devenir se apoderó temporalmente de las élites dominantes, que no acertaban a encontrar respuestas

adecuadas a los apremiantes desafíos, como certifican los años que siguen a la catástrofe del cautivo *princeps,* considerados generalmente como los más desafortunados de la historia de Roma.

No obstante, debemos ser sumamente cautos a la hora de emitir valoraciones comparativas. El elogio de Elio Arístides al Imperio, pronunciado unas generaciones antes, causa la sensación de referirse a un contexto totalmente antitético en relación con el que acabamos de comentar[1451]. Nadie negará que desde una óptica posterior, la entusiasta evocación de unos tiempos supuestamente felices en los que imperaba la paz, la armonía y el bienestar parece reflejar una realidad bien distinta de la que reinaba en el último tercio del siglo III. Pero si abandonamos la esfera de la literatura y nos centramos en el análisis histórico, el bucólico panorama de un mundo pleno de brillantes colores adquiere un tinte más bien gris. Probablemente la era de Elio Arístides distaba bastante de ser tan idílica como apuntan sus sugestivas metáforas y, posiblemente, los tiempos de Valeriano fueron menos sombríos de lo que a primera vista pudiera parecer[1452].

Sin duda perduraban serios problemas que amenazaban la integridad y la cohesión del Imperio, si pensamos en los conatos segregacionistas de las provincias galas, en el independentismo de Palmira, en la periódica amenaza de las fronteras renanas y danubianas o en las incesantes usurpaciones y guerras internas[1453], pero no es menos cierto que en el punto álgido de la crisis aparecen periódicamente personajes en el trono del Imperio tales como Claudio Gótico (268-270), Aureliano (270-275) o Probo (276-282) capaces de aportar soluciones. Con ello se evidencia una vez más que el potencial resolutivo del Estado dependía en buena parte de su primer mandatario, de sus habilidades y de su fortuna. En este sentido la repentina desaparición de Valeriano se configuraba como un hecho tan trágico como a la vez irrepetible.

¿Cómo sería posible identificarse en el futuro con un régimen cuyo máximo representante había demostrado de forma tan drástica su ineficacia? El ejemplo de Valeriano quedaba lejos de la pugna por el trono librada entre las paredes del palacio o en los campos de batalla frente a competidores internos, ya que manifestaba un explosivo grado de deterioro de la autoridad imperial, aumentando su proyección negativa hacia el exterior en una medida hasta entonces desconocida.

Visto de un modo retrospectivo, las modalidades del ejercicio del poder imperial eran fruto de un dilatado proceso de concentración de competencias que se había iniciado con la instauración del Principado. Desde que Augusto fuera investido de las funciones de comandante en jefe del ejército *(imperium proconsulare maius),* de juez supremo *(iudex)* y de supervisor del culto *(pontifex maximus)* se había generado un módulo de gobierno basado en la acumulación de magistraturas, dignidades, recursos y prestigio sin parangón en la historia de Roma. La asunción sincrónica de diversas potestades por parte de un solo individuo es la línea diferencial que separa la República del Principado. Mediante una elaborada mezcla de personalización e institucionalización se proyecta un nuevo diseño de Estado que no gravitará, como en el pasado, en torno a la aristocracia senatorial, sino que se asentará sobre la capacidad resolutiva del *princeps*. La manera de manejar coordinadamente la multiplicidad de sus atribuciones marcará el estilo de gobierno de los sucesores de Augusto[1454].

En este sentido, la autoridad de los emperadores residía en su habilidad de saber actualizar y adaptar en la dosis adecuada los resortes de poder disponibles a los problemas que surgían. Cuando un *princeps* fracasaba en este empeño o perdía el control sobre una de sus vitales prerrogativas, corría el riesgo de ser destronado. Por esta razón, el ejercicio conjunto de sus competencias militares, judiciales y religiosas constituía el signo de identidad de su gobierno. Si esta facultad de ejercicio caía en desuso, no solo

se podía acelerar la degradación de la autoridad imperial, sino que se ponía igualmente en entredicho la viabilidad de todo el sistema.

Dado que el proceso de deterioro de la autoridad de los emperadores, que arranca en el siglo III y se agudiza a partir del siglo V, es un hecho notorio, procede investigar los motivos que contribuyeron a tal situación. ¿Fue la agonía del poder imperial ante todo consecuencia de las incursiones de pueblos germánicos, o existen paralelamente otros elementos dignos de ser tenidos en cuenta? Las siguientes reflexiones intentan dar algunas respuestas a esta clase de interrogantes. Como podremos observar a través de los ejemplos que a continuación comentaremos[1455], la disminución del poderío imperial no tendrá lugar de forma abrupta, sino más bien mediante un dilatado proceso de erosión que se inicia en la era postetrárquica y se prolonga hasta la segunda mitad del siglo V, y en cuyo centro se sitúa el pulso desatado en torno a las atribuciones judiciales, militares y religiosas del emperador.

Empecemos este cometido analizando las tareas judiciales del *princeps,* prestando especial atención a su participación directa en la impartición de la justicia. A raíz de la creación de la Tetrarquía se habían introducido notables modificaciones administrativas en la cúpula del Imperio que regulaban las competencias del *praefectus praetorio*[1456]. Este emblemático cargo, definido hasta entonces por su mando sobre tropas de élite (guardia pretoriana) y su cercanía al emperador, dejará de desempeñar sus ancestrales funciones militares para convertirse en la más alta magistratura civil, al pasar sus titulares a ser depositarios de las máximas atribuciones judiciales. De hecho, la facultad de decidir contenciosos en última instancia, desde siempre una de las clásicas fuentes de la autoridad imperial, le será otorgada al *praefectus praetorio,* cuyos veredictos no podrán ser apelados, ni siquiera ante el emperador[1457]. A través de la delegación de su suma potestad judicativa en sus

lugartenientes, los emperadores de finales del siglo IV contribuirán, más o menos conscientemente, a la debilitación de su propia posición. Disponemos de un valioso y casi desconocido testimonio que nos proporciona Amiano Marcelino al respecto, en el que se alude a esta transferencia de poderes mediante los siguientes argumentos:

> Tenía una expresión forzada y engañosa, y aseguraba que las minucias de los juicios de los particulares no eran apropiadas para la majestad del Imperio. Por su parte, Valente creyendo que, como Modesto le aseguraba, el examen de los casos privados serviría tan solo para rebajar dignidad, se abstuvo completamente de ellos, con lo cual dejó abiertas las puertas para que cada vez fueran cometiéndose más robos. A esto ayudaba también la maldad de los jueces y abogados, que estaban unidos en esta cuestión debido a su común afán por conseguir riquezas y grandes honores juzgando los casos de las personas humildes en función de los intereses de los mandos militares o de las gentes poderosas del palacio[1458].

Según el historiador antioqueno, el *praefectus praetorio* Modesto disuadió al emperador Valente (364-378) de seguir en el futuro compareciendo ante los tribunales, aduciendo que, en vista de las menudencias que allí se dirimían, el ejercicio de las tareas forenses mancillaba la majestad del primer hombre del Estado. No carece de interés la valoración negativa que da Amiano al episodio. Para nuestra fuente, el desplazamiento del *princeps* desde el centro de la administración de la justicia, lejos de mejorar la situación contribuyó en términos generales a aumentar el descontento y la corrupción, y con ello, al desprestigio del gobierno. Si ponemos en nuestro punto de mira las atribuciones desempeñadas hasta entonces por el emperador, observamos que en la medida en que éste pierde o renuncia a competencias enmarcadas en el ámbito civil, que a partir de cierto momento serán monopolizadas por otros, aumenta la necesidad de redefinir su liderazgo.

En el Bajo Imperio, las prerrogativas militares del emperador eran más determinantes que nunca. Hacía tiempo que su gobierno había dejado de apoyarse en el consenso de la aristocracia senatorial, pasando a depender, ante todo, del favor del ejército[1459]. El emperador de turno, comandante en jefe de las fuerzas

armadas, solo podía mantenerse en su cargo ejerciendo el *imperium,* es decir, tomando personalmente en última instancia las decisiones pertinentes en materia bélica. Muy conscientes de ello, los emperadores del siglo IV se desenvuelven preferentemente en el ámbito castrense: aparecen rodeados de sus soldados efectuando nombramientos, otorgando ascensos a oficiales destacados, planeando y dirigiendo directamente las operaciones, celebrando triunfos sobre sus enemigos[1460]. Las biografías de Constantino (306-337), Constancio II (324-361), Valentiniano (364-375) o Teodosio (379-395) nos suministran un cúmulo de ejemplos acerca de la implicación de cada uno en tareas militares de toda índole. Aquellos emperadores que suscitaron la oposición de la oficialidad, como sucedió en el caso concreto de la revuelta desencadenada contra Constante (350), pagaron un alto precio por alejarse de la tropa y desentenderse de sus obligaciones militares. Lo mismo ocurrió con Juliano y Valente, quienes fueron responsables del fracaso de operaciones militares contra pueblos extranjeros[1461]. El permanente cultivo de las relaciones con el estamento militar, así como un intenso contacto con la plana mayor del ejército, constituía la más sólida garantía de supervivencia. Este aspecto puede ser ilustrado a través del comportamiento de Constancio II. Este emperador, que junto a Augusto fue el que reinó más tiempo que ningún otro, condujo personalmente una y otra vez a sus tropas a la frontera del Éufrates a fin de combatir contra el Imperio persa, hecho que le permitió adquirir un alto grado de compenetración con el ejército estacionado en Oriente. También operó reiteradamente con las legiones destacadas en las orillas del Danubio y del Rin contra los sármatas, godos, alamanes y francos, lo que le acercó al ejército occidental. Constancio II adoptó personalmente un sinfín de iniciativas en materia militar. Proyectó y dirigió personalmente múltiples campañas, nombró o destituyó a numerosos mandos, castigó infracciones y recompensó servicios prestados. La oficialidad de su

ejército le mantuvo la fidelidad en tiempos de crisis. Sus soldados, acostumbrados a su atinada forma de ejercer el mando, apoyaron su quehacer. Nunca se negaron a obedecerle[1462].

Dentro de este contexto, el año 387 marcará un hito en la historia militar del Imperio. Por aquel entonces, Arbogasto, destacado oficial de la élite militar germánica al servicio de Roma, obtuvo la dignidad de *magister militum,* es decir, el máximo cargo operativo del ejército. Lo sorprendente del caso es que este nombramiento aconteció sin que el emperador fuera previamente consultado y diera más tarde su aprobación. Fue la misma cúpula militar, apoyada por la tropa, la que, prescindiendo de su comandante en jefe, elevaba a uno de sus miembros a la cumbre del organigrama militar, haciendo del emperador un mero espectador[1463]. Con ello no solo se acentuaba la existencia de un foco de decisión paralelo a la corte imperial, sino que se ponía públicamente de manifiesto el deterioro de la autoridad del primer mandatario del Estado. Los emperadores, cada vez más aislados del ejército, solo podían gobernar en áreas cada vez más limitadas, que no contaban con notables recursos militares. De esta manera, la mayoría de los gobernantes occidentales del siglo V perdieron el dominio sobre grandes partes del Imperio. Para percatarnos de hasta qué punto el modo de proceder de Arbogasto consiguió quebrar una tradición secular, basta observar una escena acaecida dentro de los muros del palacio. Arbogasto no tuvo reparo en matar en el consistorio a un favorito del emperador, que, consciente del peligro que le acechaba, había buscado amparo bajo la púrpura imperial. De nada le sirvió. A continuación, y ante la consternación de los cortesanos, Arbogasto hizo pedazos la orden de destitución firmada por el mismo Valentiniano II (375-392)[1464]. Mientras el *magister militum* continuó en su puesto, el humillado emperador debía temer por su vida. No tardaría en ser eliminado por Arbogasto, que a su vez nombrará un emperador de su agrado para sucederle: Eugenio[1465].

Será decisivo el protagonismo de un creciente número de *magistri militum,* tales como Arbogasto, Merobaudes, Ricimero, Aetio o Estilicón[1466], que asumirán de facto la dirección del Imperio relegando en cada caso a los emperadores a un segundo plano[1467]. A pesar de ello no llega a consumarse un vacío de poder, pero sí un trasvase de competencias en detrimento del emperador, quien, al estar cada vez más aislado de su dispositivo militar, perdía su capacidad de acción y quedaba reducido a un entorno político, económico y social cada vez más exiguo. Desde la fase final del siglo IV, el dominio militar efectivo de los emperadores que administraban las provincias occidentales del Imperio se fue reduciendo paulatinamente hasta límites nunca antes imaginados. Al perder el control sobre el ejército, su autoridad tendía a convertirse en un mero formalismo.

Otra de las más claras alusiones al debilitamiento del poder imperial la encontramos en el panegírico dedicado al emperador Antemio (467-472), confeccionado por Sidonio Apolinar. El obispo galo, que intentaba en vano oponerse a los visigodos de Eurico en vista de una previsible defección de las provincias galas de la autoridad imperial, especifica las obligaciones militares del primer hombre del Estado de la siguiente manera:

> Actualmente necesitamos un emperador guerrero, que siguiendo la costumbre de nuestros antepasados no solo encargue sino que dirija las campañas; uno a quien teman tierra y mar en cuanto mueva sus insignias de modo que el grito de guerra romano, recobrado su poderío, guíe nuestras armadas desacostumbradas a la lucha[1468].

Tales exigencias expresadas en el tono de una arenga más que de una proclama, reflejan una situación política altamente deteriorada. Tampoco se puede disimular el hecho de que la construida imagen del emperador guerrero se convirtiera en la evocación de una mera figura retórica, totalmente desligada de la realidad.

Si el despojo de las atribuciones militares del emperador comporta un debilitamiento sin precedentes, a largo plazo no será

menos la disminución de las ancestrales funciones imperiales en el campo de la religión. Desde la época de Augusto, la supervisión del sensible engranaje político-social-cultual del Imperio pasará a ser competencia de los emperadores, que, a través de su dignidad pontifical, controlarán el culto y harán de él un pedestal de su siempre discutida legitimidad. Cada *princeps,* sin excepción, en función de sus múltiples cargos sacerdotales, participaba activamente en las celebraciones que imponía el permeable y elástico sistema politeísta. En su calidad de *pontifex maximus* obraba como una especie de gestor de la política religiosa, legislando en materia sacra y emitiendo veredictos sobre toda clase de temas relacionados con la organización del culto estatal.[1469]. De él dependía en buen grado el fomento de nuevas divinidades[1470] o el rechazo de aquellos cultos[1471] que pretendiesen establecerse en suelo romano. Las preferencias del emperador, es decir, su relación personal con una divinidad concreta, ocuparán un plano primordial al momento de plantear las directrices de la política religiosa. El criterio imperante era la reciprocidad. El interesado ensalzaba a una determinada deidad, que, a su vez, proporcionaba a su gobierno un aura de esplendor divino. Esta constatación es indispensable para entender el modelo tetrárquico basado en premisas tradicionalistas y politeístas. Por eso los tetrarcas no podían tolerar una actitud de rechazo al orden divino que ellos representaban, como tampoco aceptaban las pretensiones del dios cristiano de monopolizar el olimpo de los dioses. De ahí que la persecución del cristianismo fuera una parte integral de su ideario político. En estas circunstancias, la profesión del politeísmo se convertía en una declaración de principios y en el símbolo de la Tetrarquía, cuyo sistema de gobierno aparecería avalado por un sugerente modelo de pluralidad y partición del poder. Diocleciano, Maximiano, Constancio y Galerio actuaban al igual que Júpiter, Hércules, Marte y los otros dioses en un plano

de igualdad que se veía cuestionado por la esencia monoteísta del cristianismo[1472].

El panorama político y religioso del Imperio se transformaría radicalmente con la irrupción de un dios monoteísta y excluyente, episodio paralelo al derrumbamiento de la Tetrarquía[1473]. Ningún otro fenómeno adquirirá tanta relevancia para el futuro del Imperio como la expansión y la consolidación del cristianismo[1474]. Constantino y sus sucesores, de acuerdo con una ingente jerarquía clerical que incrementaba con asombrosa celeridad sus recursos y su presencia social, sentarán las bases de una nueva relación entre la Iglesia y el Estado conmoviendo los cimientos de la milenaria tradición romana. No será el emperador, sino la teología cristiana la que formulará en el futuro la postura religiosa a seguir[1475]. Lo que hasta ahora era un hecho indiscutible, es decir, la ubicación del emperador en el centro del culto, empezará a tambalearse. Mientras los antecesores de Constantino habían ocupado un lugar preferente en el complejo entresijo de relaciones cultuales que garantizaban el orden político y social del Estado, sus sucesores se verán desplazados paulatinamente a su periferia[1476].

La relación entre el emperador y la Iglesia, y la manera de enfrentar este tipo de cuestiones, cambiaron el propio Estado romano y el orden social del mundo antiguo de manera mucho más profunda y fundamental de lo que podría parecer a primera vista. Un episodio relacionado con la controversia donatista puso de manifiesto esta cuestión por primera vez. A petición de los implicados en el conflicto donatista, Constantino fue requerido como mediador e instancia decisiva en un litigio que amenazaba con desgarrar la unidad de la Iglesia africana[1477]. La reacción de Constantino a dicho requerimiento tendría una repercusión trascendental. En vez de zanjar definitivamente la disputa, el emperador delegó su prerrogativa en un sínodo episcopal que emitirá primero en Roma (313) y después en Arlés (314) su veredic-

to[1478]. Posiblemente motivado por el afán de sacarse de encima un engorroso problema, el emperador, que era a la vez *pontifex maximus,* quedó al margen de la decisión adoptada por un grupo de expertos en la materia que, a causa de su inhibición, no tardarán en asumir las riendas de la política religiosa del Imperio. Con ello se generaba un espacio teológico con fuertes implicaciones jurídicas cada vez más independientes de las instituciones del Estado, que, de manera progresiva, conseguirá sustraerse del control del poder político[1479]. Su decisión de delegar el veredicto jugaría un papel fundamental en la configuración del futuro del Imperio, incluso más importante que el famoso punto de inflexión de Constantino en el año 312, un momento siempre rememorado como el más importante de su reinado. Constantino fue en muchos aspectos una excepción. Durante el reinado de sus sucesores cristianos en el trono del Imperio no solo se consumará la progresiva inserción del emperador en la Iglesia, sino que también se nivelará su preponderancia sacerdotal, que al final acabará por desaparecer. Comienza así una de las más significativas innovaciones de la época: la conquista de la esfera pública por parte de una pujante jerarquía clerical[1480]. La ascensión de la figura del obispo irá ligada a la pérdida de competencias por parte del poder central. Las tensiones que se producen entre Constancio II y Atanasio de Alejandría[1481] o entre Teodosio y Ambrosio de Milán[1482], por citar los ejemplos más conocidos, son solo las puntas visibles del iceberg.

Cuando los obispos más influyentes decidieron poner su lealtad hacia una determinada doctrina dogmática por encima de su deber de obediencia al emperador —circunstancia que ocurrió asiduamente durante la segunda mitad del siglo IV—, se rompió uno de los vínculos más efectivos que había servido para mantener unidos a la política y la religión hasta entonces. Con la consolidación de esta actitud de disidencia se desarrollaron nuevas formas de acción en la política religiosa. Los obispos y los empe-

radores competían cada vez más por el favor de un Dios único e indivisible. Aunque al principio hubo una especie de equidistancia, los representantes de la Iglesia ganaban cada vez más terreno en esta disputa, consiguiendo reafirmar con vehemencia su lugar cercano a Dios.

En épocas anteriores, los gobernantes prácticamente no tuvieron competencia en cuanto a la monopolización de la *sacra publica*. El reconocimiento y la afirmación del Dios cristiano provocaron que se generara una nueva red de relaciones y estructuras en torno a la religión del Imperio, de cuyo centro el emperador quedaba progresivamente más alejado. Hombres santos, obispos y expertos en teología, junto a su amplia gama de seguidores, actuaban como portavoces de la voluntad divina y como autoridades enviadas por Dios en los asuntos de culto. De esta manera, el emperador ya no era la autoridad indiscutible, sino solo una autoridad entre otras muchas.

Según la doctrina cristiana, solo Dios podía otorgar el poder mundano. Así describe el obispo Cirilo de Alejandría los principios rectores del Imperio cristiano al final de la era teodosiana. El contenido del discurso no era una novedad[1483] y, sobre todo, era menos importante que el tono instructivo en el que se pronunciaba. Aún más notable es el hecho de que el obispo, al reclamar su función de puente entre el cielo y la tierra, proporcionase justificaciones teológicas sobre cómo debía ser el orden político complaciente para Dios:

> El fundamento inquebrantable de vuestro gobierno, tan amante de Dios y tan glorioso, es el mismo nuestro Señor Jesucristo, porque «a través de él los reyes ejercen el poder real y los gobernantes determinan lo que es justo», como está escrito. Porque su voluntad es omnipotente, y con una simple seña otorga en plenitud todo lo bueno. Y de buena gana y con gusto reparte entre los que lo aman lo más exquisito de todo lo que se desea y se admira. Una prueba suficiente de esto se encuentra en lo que se ha regalado a vuestro gobierno y —como confiamos— se le va a otorgar todavía[1484].

¿Quién, si no los obispos —mediadores de la salvación, servidores privilegiados e intérpretes de la voluntad de Dios— po-

dían aconsejar y guiar al jefe del Estado en las cuestiones relativas al manejo del gobierno concedido por Dios?

Los ejemplos analizados, que ilustran un ingente proceso de disminución del poder de los emperadores, reflejan ante todo situaciones concernientes a la parte occidental del Imperio. Será esencialmente allí, donde, a la sombra de la presión de los pueblos germánicos, potentes aristocracias regionales, élites militares y renombrados obispos disputarán a la corte imperial parcelas de poder, contribuyendo así a su debilitamiento y a su progresiva desintegración[1485]. Esta evolución contrasta, sin embargo, con el destino de la parte oriental del Imperio, donde los emperadores consiguen defender sus fronteras y afianzar su autoridad como cabezas de la administración, del ejército y de la Iglesia. Hay que resaltar en este contexto la figura de Justiniano, símbolo del poderío imperial del renovado Estado bizantino (527-565)[1486]. Si el modelo oriental no sirvió como impulso para mantener el control sobre las provincias occidentales, eso no solo se debió al ímpetu de las invasiones bárbaras, a todas luces más peligrosas en Occidente que en Oriente[1487], sino que fue también consecuencia de la crisis de poder desatada en torno al emperador, que mermaba adicionalmente su capacidad de reacción.

Cualquier intento de sistematización del material histórico analizado hasta ahora nos lleva irremediablemente a la comparación con eventos análogos, acontecidos en nuestros propios días. Todos hemos sido recientemente testigos de relevantes procesos de cambio y de transición de sistemas políticos globalizados. Basta recordar aquí el desmoronamiento del llamado Telón de Acero. El contraste de la dinámica convulsiva que se desata en esta clase de procesos nos muestra ante todo la diferente velocidad que subyace tras el caso romano en comparación con el ejemplo actual. Mientras que el derrumbamiento del Imperio soviético acontece en un tiempo récord, el profundo tradicionalismo inherente al sistema constitucional romano operó como

factor atenuante a su favor. Por otra parte, la experiencia adquirida al observar las recientes crisis nos revela cómo cualquier brusco proceso de transformación va acompañado de violencia, injusticia e inseguridad, pero también hay que constatar que no siempre deriva en desesperación, anarquía y caos generalizado.

Algo semejante parece producirse durante la fase final del Bajo Imperio, cuando las condiciones de vida de la mayoría de la población, desde antiguo precarias, no se resienten especialmente del cambio del mapa político que se genera al desintegrarse la autoridad imperial. Recordemos que el aumento de las atribuciones judiciales del *praefectus praetorio* en detrimento del emperador no significó el subsiguiente colapso de la administración de justicia. Posiblemente la crítica de Amiano al respecto va demasiado lejos. No podemos descartar que los afectados vieran en esta clase de medidas, dirigidas a una descentralización de los procesos de decisión, un efecto claramente positivo. La dislocación del poder judicial era probablemente una medida encaminada a paliar las nuevas demandas sociales.

Lo mismo se puede decir de la nueva articulación de la defensa del Imperio, en la cual el incremento de las competencias del *magister militum* permitió reaccionar con eficacia ante situaciones sumamente críticas originadas en las fronteras amenazadas. Ricimero, Aetio, Estilicón u Odoacro, pese a sus limitaciones, llevarán a cabo, gracias a su prestigio y habilidades, una gestión que no hubiera podido ser asumida por el respectivo emperador en cada momento[1488]. También hay que reconocer que la implantación oficial de un sistema monoteísta comportó la reforma de unas instituciones desfasadas. Es difícil indagar hasta qué punto los primeros emperadores cristianos fueron conscientes de la metamorfosis que supuso la nueva orientación religiosa del Imperio. A pesar de su pérdida de protagonismo religioso como consecuencia del ascenso de una jerarquía clerical, el mismo peso de gravitación de este proceso de transformación conllevó un dina-

mismo social que redundó en una profunda revitalización de la esfera cultural[1489].

En resumen, podemos concluir que el desmontaje del poder imperial no conllevó un agotamiento del quehacer resolutivo, sino que simplemente generó nuevas formas de concebir la gestión política y de dinamizar la filiación religiosa de la sociedad. Especialmente en la parte occidental del Imperio observamos un renacimiento de las élites militares germánicas[1490], de las aristocracias locales, de forma especial de la Iglesia y del Senado de Roma, que vive una especie de renacimiento y se convierte, temporalmente, en árbitro entre las antagónicas agrupaciones políticas. En contrapunto, la segmentación de poderes y el cada vez más visible desmantelamiento de la capacidad gubernamental del emperador acentuarán irremediablemente su superfluidad. Si el emperador no era ya necesario, ¿qué futuro se podía augurar al Imperio? Amiano Marcelino, historiador de la época teodosiana, no era el único intelectual de su generación que contemplaba con creciente preocupación el devenir, como manifiesta en un conocido párrafo de su obra, donde se reflexiona sobre la función civilizadora de Roma a lo largo de su historia:

> Llegada ya la juventud y la madurez, de todas las zonas que comprende el vasto mundo se trajo laureles y triunfos y, ya que los comienzos de la vejez, venciendo a veces tan solo gracias a su fama, se retiró a una vida más tranquila. Por eso esta ciudad venerable, después de someter las cabezas soberbias de los pueblos más fieros, de darles leyes, fundamentos y garantías eternas de libertad, a la manera de un padre frugal, prudente y rico, entregó a los Césares como si fueran sus hijos, el derecho de regir su patrimonio[1491].

Las sentidas palabras de Amiano no pueden ocultar la esperanza de que un emperador providencial contribuyera notablemente a la regeneración del Estado. Es de suponer que estas ideas las compartía con buena parte de sus contemporáneos. Sin embargo, semejante visión determinista de la historia, alimentada por la convicción de la imposibilidad de sustitución del gobierno imperial, no ponía remedio a la manifiesta insostenibilidad del sis-

tema propagado. Probablemente Amiano publicó su obra en el reinado de Teodosio. Si lo hubiera hecho durante el gobierno de sus sucesores, Arcadio (395-408) y Honorio (395-423), su veredicto sobre las perspectivas de futuro habría sido con seguridad bastante menos risueño. Para caracterizar a estos emperadores sirve la famosa frase procedente de la teoría política moderna: *le roi règne, et il ne gouverne pas*. En estas circunstancias era a la larga imposible mantener un ente estatal articulado en torno al emperador. Salvando los diferentes matices, este es también el tenor de la selección de las fuentes consultadas a través de las cuales hemos podido extraer algunas informaciones separadas, que, puestas conjuntamente a colación, nos muestran un sistema de coordenadas que certifica la pérdida de las atribuciones religiosas, judiciales y militares del emperador. Sin embargo, y a pesar de su indudable evidencia, ningún autor antiguo se cuestiona explícitamente las implicaciones de este fenómeno. El hecho de tener que reconstruirlo nosotros punto por punto, y si cabe de forma sistemática, desde una perspectiva retrospectiva para poder llegar a las conclusiones expuestas, no implica que los círculos intelectuales del Bajo Imperio no fueran conscientes de ello, pero sí dice bastante sobre su fijación obsesiva en la inalteraridad de los modelos del pasado. Este estado de relativa «inconsciencia» también puede ser extendido a aquellos autores que enfocan la última fase de la historia de Roma desde un prisma partidista, de tinte religioso. Orosio y Zósimo son dos ejemplos significativos de ello.

1199. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 2; Meier (1995) 65-68.

1200. Demandt (1995) 200-202.

1201. Meier (1995) 69-85; Ober (2016) 212-224.

1202. Solón 4 W= 3 D, 1-10. Trad. de C. García Gual.

1203. Stahl (2008) 98.

1204. Como la mayoría de aristócratas de la época, también Solón era sumamente crítico con la tiranía, a la que se le achacaban todos los males del Estado; véase De Libero (1996) 30-32.

1205. Sobre las reformas de Solón; véase Aristóteles, *Constitución de Atenas* 6 ss.; Bleicken (1986) 3-22; Stahl (1987) 120-130; Domínguez Monedero (1991) 188-195; Demandt (1995) 200-202; Gómez Espelosín (1998) 69-72.

1206. Solón, *Fragmento* 2 D

1207. Ruschenbusch (1995) 440-444.

1208. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 7.

1209. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 3 ss.

1210. Solón, *Fragmento* 36, W=24 D, 1-17. Trad. de C. García Gual.

1211. Sobre los antecedentes de la crisis económica y social de Atenas y sobre las medidas adoptadas por Solón para paliarla; véase Stahl I (2003) 176-200.

1212. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 8, 5. Trad. de A. Tovar. Véase Stahl (2003) I 228-251.

1213. Solón, Fragmento 3.

1214. Sobre las reformas de Solón; véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 5-10.

1215. Para el debate sobre la ejemplaridad pública en la modernidad, que parte de postulados clásicos, véase la nueva visión de Gomá (2009).

1216. Solón 5 W=5 D, 1-6. Trad. de C. García Gual; Murray (1982) 244.

1217. Hernández de la Fuente (2008) 149 s.

1218. Ruschenbusch (1995) 432 s.

1219. La generalmente aceptada ubicación del golpe de Estado de Cilón en el siglo VII a. C., siguiendo la crónica del historiador tardoantiguo Eusebio, es insostenible. Las fuentes más cercanas al episodio, Heródoto y Tucídides, dan claramente a entender que la revuelta cilónica aconteció en el siglo VI a. C.; véase Barceló (1983) 120-125.

1220. Bleicken (1986) 23.

1221. Véase capítulo IV 3. 1.

1222. Para Plutarco, véase por ejemplo Ryffel (1973) 60.

1223. Sobre Media y Deyocés; véase Sancisi-Weerdenburg (1988) y Walter (2004).

1224. Heródoto 1, 96-99. Trad. de C. Schrader.

1225. Heródoto 5, 92.

1226. Heródoto 1, 107-130.

1227. Heródoto 1, 59.

1228. Heródoto 1, 97. Trad. de C. Schrader.

1229. El ejemplo de Pisístrato tuvo consecuencias. Su política de culto, finanzas y construcción convirtió la organización gentilicia de Ática en un Estado; véase Stahl (1987) 138 ss.; Bleicken (1986) 21-28, 40 s.

1230. Algunos ejemplos serían la astucia y la doblez de Polícrates cuando se deshizo de sus hermanos y tomó el poder en Samos (Heródoto 3, 39), o la temeridad de Cípselo a la hora de establecer su dominio (Heródoto 5, 92).

1231. Para la atribución del anónimo, véase Cole (1961). Edición Des Places, Jamblique, *Protreptique*, Paris 1889, 20, 12 ss., 130.

1232. *Anonymus Iamblichi Phil*., en VS, *Fragmento* 7, 40.

1233. Walter (2004) 75-92.

1234. Las raíces de este pensamiento llegarán probablemente hasta Solón; Ryffel (1973) 15 y Lévy (1976) 166 s.

1235. Heródoto 3, 61-80. En la *Oda Pítica* 2, 158 ss. de Píndaro, es decir, dos generaciones antes de Heródoto, ya aparece una vaga y críptica alusión a las diferentes normas constitucionales, pero todo parece indicar que se trata de una simple cita desligada de carácter programático. Véanse Bleicken (1979) 150; Meier (1995) 136.

1236. Heródoto 3, 80-88.

1237. Bleicken (1979) 152 s., 156.

1238. Los magos eran una tribu meda, véase Heródoto 1, 101, que de forma parecida a los levitas en Israel se transformará en el curso del tiempo en una especie de casta sacerdotal.

1239. Heródoto 3, 70. Véase también Platón, *Leyes* 695 b.

1240. Sobre la inscripción, véase Wiesehöfer (1998) 33-43

1241. Heródoto 3, 80. Trad. de C. Schrader.

1242. Gschnitzer (1977).

1243. Heródoto 3, 88 ss. Gschnitzer (1977) 7 s.

1244. Heródoto 3, 84.

1245. Un reflejo de esta actitud común aristocrática se ha mantenido en Platón, *Leyes* 696 a: «Después de hacerse (Darío) con el poder y ocuparlo junto con otros seis, lo dividió en siete partes, de las que aún quedan pequeños rastros. Consideró correcto gobernar introduciendo una igualdad general por medio de la legislación».

1246. Algunas alusiones, como la elección del cargo al azar o la insistencia en la soberanía popular, remiten a la constitución ateniense de 487/6 a. C.

1247. Heródoto 3, 84.

1248. Ryffel (1973) 66.

1249. Heródoto casi no utiliza la palabra *demokratia*. Véase Edelmann (1975) 316-320.

1250. Bleicken (1979) 154.

1251. Heródoto 3, 81. Trad. de C. Schrader.

1252. Exactamente de la misma argumentación se vale el panfleto sobre la constitución de Atenas, atribuido a Jenofonte, que probablemente no es su autor, más conocido como el Viejo Oligarca. Véase Bowra (1970) 79.

1253. Heródoto 3, 82. Trad. de C. Schrader.

1254. Heródoto 3, 82. Trad. de C. Schrader.

1255. Sobre la monarquía persa, véase Wiesehöfer (1998) 53-102

1256. Isócrates, *Nicocles* 3, 15 ss. Sobre el complejo proceso de formación de regímenes monárquicos en el mundo helenístico, vease Chaniotis (2019) 103-144.

1257. Véase el listado de las *poleis* gobernadas por tiranos en: Berve (1967) 521 ss.; Gschnitzer (1987) 119-127; Domínguez Monedero (1991) 168-175; De Libero (1996) 41-388. Véase también el conciso enfoque sobre el carácter y los atributos de la tiranía en Demandt (1995) 167-189.

1258. Stahl (1987) 60-66; Gómez Espelosín (1998) 117 ss.

1259. Tucídides 1, 13. Trad. de F. Rodríguez Adrados, con modificaciones.

1260. Véanse por ejemplo los artículos de Ure o de H. Swoboda, en Kinzl (1979) 5-42.

1261. Murray (1982) 175-201; Domínguez Monedero (1991) 176 s.

1262. Aristóteles, *Política* 1297 b; 1305 a.

1263. Kinzl (1979) prólogo.

1264. Cobet (1981) 47 ss.

1265. Platón, *República* 8, 15-19; 9, 1-11.

1266. Aristóteles, *Política* 1310 b.

1267. La cronología sigue siendo incierta. Según la opinión ampliamente aceptada, Cípselo asumió el poder en el año 657/6 a. C.; Carlier (1984) 399; Demandt (1995) 172.

1268. Al igual que otros personajes notables, también Cípselo aparece envuelto de un aura sobrenatural. Véase Heródoto 5, 92. No sabemos si Cípselo consiguió el poder como cabeza de una tropa privada. De todos modos, parece que en las fuentes posteriores (Nicolás de Damasco [Jacoby, FGrHist. F 57; Aristóteles *Política* 1315 b], que tiene su origen en Éforo), se proyectó el método aplicado por Pisístrato a Cípselo.

1269. Berve (1967) 14 ss.; De Libero (1996) 140-145.

1270. Domínguez Monedero (1991) 169 s.

1271. Ampracia, Anactorio, Apolonia, Léucade y Potidea son fundaciones de época cipsélida. No obstante, Corinto ya tenía un papel importante como poder comercial y centro de una marcada actividad colonial bajo los Baquíadas. Estrabón 5, 6, 20.

1272. Heródoto 1, 14; De Libero (1996) 147-149.

1273. Pausanias 6, 18 ss.

1274. Sobre el gobierno de Periandro; véase Berve (1967) 18 ss.; De Libero (1996) 151-176.

1275. Sobre la política exterior de los Cipsélidas véase Berve (1967) 20 s.; 526 s.

1276. Heródoto 1, 59-64, 91-94, 96; 5, 55-57, 62 s., 65, 70 s., 76, 90, 91, 93 s.; 6, 35, 39, 94, 102 s., 107 ss., 121, 123; 7, 6; 8, 52; Tucídides 1, 20; 4, 104; 5, 55; 6, 53-59.

1277. Sobre los Pisistrátidas, véase Berve (1967) 47-73, 543-554; De Libero (1996) 50-134; Lavelle (2005).

1278. Heródoto 1, 59, 3. Trad. de C. Schrader.

1279. Stein-Hölkeskamp (1989) 141 s.; De Libero (1996) 54 s.

1280. Al igual que Cípselo, también Pisístrato aparece en la tradición literaria enmarcado en un contexto sobrenatural, como evidencian las circunstancias en torno a su nacimiento (Heródoto 1, 59, 1 ss.). Sobre la primera tiranía de Pisístrato, véase Lavelle (2005) 67 ss.

1281. Sobre las posesiones de Pisistrato fuera de Atenas, véase Stahl (1987) 201 ss. Sobre las alianzas de la dinastía Pisistrátida con otros estados véase Tausend (1992) 114-117; Lavelle (2005) 116 ss.

1282. Heródoto 1,59, 6. Trad. de C. Schrader.

1283. Según Cornelius (1929) 23 ss., el control del arcontado por parte de Pisístrato fue el instrumento más importante de su dominio.

1284. Stahl (1987) 183 ss.; De Libero (1996) 72 ss.

1285. Aristóteles, *Política* 1305 a ss., véase especialmente el apartado 1315 b ss. Sobre las diferentes posiciones acerca de esta disputa, véase Berve (1967) 547 s.

1286. Véase por ejemplo Berve (1967) 52 s.; De Libero (1996) 64-86.

1287. Bleicken (1986) 25 ss.

1288. De Libero (1996) 107 ss.; Gómez Espelosín (1998) 72 s.

1289. Domínguez Monedero (1991) 204 ss.

1290. Stahl (2003) I 252-266.

1291. Sobre la fase final de la tiranía Pisistrátida, véase De Libero (1996) 131 s.

1292. Demandt (1995) 167-171.

1293. Cípselo será recordado por Heródoto 5, 92 al transcribir el texto de un oráculo, como *basileus*. Con el mismo vocablo lo citará Nicolás de Damasco (*FGrHis*t 90, F 57, 6) al subrayar su elección por el *demos* de Corinto. Heródoto 3, 60 ss. titulará a Polícrates igualmente como *basileus* de la misma manera que el poeta Ibico (*Fragmento* 3, ed. Snell). Sobre la consideración que gozaba Pisístrato en su entorno, véase Barceló (1993) 165. Acerca de la utilización antitética de los términos *basileus* y *tyrannos* en las fuentes tardías, véase Stroehker (1953/4) 395; Cobet (1981) 11 ss.

1294. En este sentido Kinzl (1979) 298 ss. Véase también la recopilación de las fuentes sobre la tiranía en De Libero (1996) 23-38.

1295. Popper (1988) 7-14.

1296. Aristóteles, *Política* 6, 2.

1297. Barceló, Hernández de la Fuente (2014) 51-59.

1298. Ruschenbusch (1995) 440-443.

1299. Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas* 1, 10-12. Sobre la estructura social de la democracia ateniense, véase Demandt (1995) 206-212.

1300. Sobre los metecos, véase Demandt (1995) 210.

1301. Bleicken (1986) 65 ss.

1302. Austin, Vidal-Naquet (1984) 75-83.

1303. Bleicken (1986) 128-151; Demandt (1995) 216.

1304. Bleicken (1986) 151-162; Demandt (1995) 214-216.

1305. Bleicken (1986) 162-183; Demandt (1995) 217.

1306. Sobre los órganos del Estado ateniense, véase Bleicken (1986) 128-215.

1307. Meister (1997) 59; Bleicken (1986) 183-200; Demandt (1995) 221 ss.

1308. Aunque también es muy común en las obras teatrales criticar o caricaturizar a un *demos* que fácilmente se dejaba embaucar por consumados oradores. Aristófanes es el que más ejemplos proporciona. Pero también los historiadores nos han legado un amplio listado de casos parecidos. Véase también Stahl (2003) II, 99-120.

1309. Heródoto 5, 97, 1-2. Trad. de C. Schrader.

1310. Bleicken (1986) 385-398.

1311. Demandt (1995) 229 ss.

1312. Stahl (2003) II, 87-98.

1313. Las excepciones incluían ante todo funciones militares. Los mandos del ejército y de la flota no se sorteaban; eran atribuidos tras previas elecciones que conferían al electorado la oportunidad de cerciorarse sobre la idoneidad del candidato. Además, estaban excluidos los incapaces física o mentalmente.

1314. Gómez Espelosín (1998) 218 ss.

1315. Entre estas podemos destacar la exaltación de la guerra y de las competiciones agonales, la política expansiva con su sistema de pactos y dependencias, y el desdén que en la sociedad ateniense tenía el trabajo manual remunerado, etc.

1316. Ober (2016) 233-253.

1317. Fornis (2003) 78-80.

1318. Bleicken (1986) 33-38; Meier (1995) 182-218.

1319. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 21-23; Martin (1995) 163-185.

1320. Bleicken (1986) 30 ss.

1321. Meister (1997) 32-34; Gómez Espelosín (1998) 156 s.

1322. Plutarco, *Temístocles* 3, 5-4, 6.

1323. Jenofonte, *Económico* 2, 5-8.

1324. Sobre la relevancia de la flota como factor decisivo de la política ateniense, véase Bleicken (1979) 167 ss.

1325. Tucídides 1, 96-101; Meister (1997) 44-56; Gómez Espelosín (1998) 164-168; Stahl (2003) II, 166-192.

1326. Uno de los mejores ejemplos en los que se subraya la estrecha interdependencia que impera entre el dispositivo militar de un Estado y su armazón constitucional lo proporciona la *Ciropedia* de Jenofonte. Aunque dicho texto relate episodios ubicados en pleno Imperio persa, su validez para los estados griegos esta fuera de duda.

1327. Aristófanes identifica en múltiples alusiones de su vasta obra a la flota con la democracia, véase *Caballeros* 785, 1181s; *Avispas* 685; Stahl (2003) II, 234-243.

1328. Esa percepción aviva la oposición contemporánea, condensada en el panfleto antidemocrático de Pseudo-Jenofonte titulado La *Constitución de Atenas* 2, donde leemos: «Primero he de decir que aquí parece justo que los pobres y el pueblo tengan más preponderancia que los nobles y los ricos por la razón siguiente, que el pueblo es

quien rema en las naves y con ello han posibilitado que la ciudad tenga su posición de poder. Pero los pilotos y los que dan órdenes a los remeros, los comandantes, los oficiales navales y los constructores de barcos, todos estos son en realidad los que han dado el poder a la ciudad mucho más que los hoplitas, los nobles y los buenos».

1329. Meister (1997) 56-60.

1330. Tucídides 1, 96-102.

1331. Sobre el dispositivo militar de los atenienses, véase Bleicken (1986) 101-121.

1332. Bleicken (1979) 167-171.

1333. En este contexto merece especial mención el debate constitucional que nos transmite Heródoto 3, 80-88 así como las oraciones de afirmación democrática (epitafio) que Tucídides 1, 140-144; 2, 35-46, pone en boca de Pericles en la primera fase de la Guerra del Peloponeso.

1334. Heródoto 5, 78.

1335. Livio 2, 32 s.

1336. Livio 8, 50, 5; Plutarco, *Tiberio Graco* 15 s.

1337. Sobre el organigrama de la República romana, véase Roldán Hervás (1995) 99-107.

1338. Dionisio 2, 9 ss. Gelzer (1962) 162-135; Quinto Cicerón, *Breve manual de campaña electoral* 1620.

1339. Adcock (1967) 40-56; véase también capítulo IV 6.3.

1340. Quinto Cicerón, *Breve manual de campaña electoral* 45; 1819.

1341. Hölkeskamp (2000) 17-25.

1342. Polibio 6, 10 s., 18.

1343. Sobre las instituciones de la República romana, véase Gelzer (1962) 19-61; Bleicken (1975); Roldán Hervás (1995) 101-106; Hölkeskamp (2000) 11-35.

1344. Véase capítulo IV 6, 3.

1345. Bleicken (1975) 138-143.

1346. Polibio 6, 14.

1347. Plutarco, *Tiberio Graco* 12.

1348. César, *Guerra Civil* 1, 1-8; Suetonio, *César* 28-33; Plutarco, *César* 28-32; Apiano, *Guerras civiles*. 2, 27-35; Dion Casio 40, 59-66. 41, 1-7; Eutropio 6, 19; Meier (1982) 402-437; Dahlheim (2011) 137 ss.; Roldán Hervás (2008) 72-82.

1349. Celio nos ofrece una caracterización fidedigna de la atmósfera política que precede al estallido de la Guerra Civil. A través de una carta de finales de septiembre del año 50 a. C. (Cicerón, *Cartas a los familiares* 8, 14) nos confronta con el siguiente análisis de la situación: «En lo tocante a la alta política, con frecuencia te he escrito que no veo posible la paz más allá del año. Cuanto más se aproxima el enfrentamiento que inevitablemente ha de tener lugar, tanto más evidente se hace ese riesgo. Ésta es la cuestión a dirimir por quienes ocupan el poder: Gneo Pompeyo está resuelto a no permitir que César llegue a ser cónsul de nuevo si antes no hace entrega de su ejército y de las provincias; César, por su parte, está convencido de que no puede estar a salvo si

renuncia al mismo y, no obstante, propone el siguiente compromiso, que ambos renuncien a sus tropas. De este modo esos amoríos y esa unión contra natura no se resolverá en discretos tejemanejes, sino que estallará en un conflicto armado. No sé qué partido tomar en aras de mis intereses y, por otra parte, no albergo duda alguna de que también esta incertidumbre te va a atormentar. En efecto, con esos individuos me unen amistades e intereses; amo, en cambio, la causa cuyos partidarios me resultan odiosos. No se te escapa, creo, que en las desavenencias civiles, en tanto que la disputa se dirime en términos políticos sin violencia, se debe seguir la causa más honesta; cuando se llega a una guerra entre ejércitos, con la más poderosa, así como tener por mejor lo que resulte más seguro. En el conflicto presente es evidente que Gneo Pompeyo tendrá a su lado al Senado y al orden judicial; junto a César acudirán todos los que vivan con miedo o sin esperanza. En cuanto a las tropas, no tiene punto de comparación».

1350. El mejor estudio de la estrategia militar de la campaña itálica de César nos lo proporciona Ottmer (1979).

1351. Según la propia versión de César sobre las causas de la Guerra Civil, éste recalca mediante una alocución pronunciada ante sus soldados que es el menosprecio de su *dignitas* el hecho que le induce a sublevarse contra el gobierno de la República, induciéndoles a que le sigan (César, *Guerra civil* 1, 7, 7).

1352. César, *Guerra Civil* 1, 22, 5. Consúltese también Apiano, *Guerras civiles* 2, 128 (32).

1353. Véanse algunos ejemplos significativos analizados con su habitual maestría por Strasburger (1968) 31 ss.

1354. Cicerón, *Cartas a Ático* 9, 8 (7) C. Trad. de M. Rodríguez-Pantoja Márquez.

1355. Sobre el transcurso de la Guerra Civil en suelo itálico, véase Ottmer (1979) 15 ss.

1356. Meier (1982) 446-450.

1357. Sobre la actuación política de Lucio Cornelio Sila véase Christ (2002) 78-132.

1358. Plutarco, *Sila* 8 ss.; Apiano, *Guerras civiles* 57-78.

1359. Acerca del destacado papel de Pompeyo en el bando de Sila véase Christ (2004) 27 ss.

1360. Meier (1982) 448.

1361. Cicerón, *Cartas a Ático* 8, 11 A, C; 12 A (B), B (C), C (D), D (A).

1362. Cicerón y Servio Sulpicio Rufo, por solo citar a dos relevantes personalidades de la política romana, intentan repetidas veces mediar infructuosamente en el conflicto. Acerca del tibio y titubeante posicionamiento de Cicerón durante la Guerra Civil, véase Pina Polo (2005) 295-320.

1363. Sobre la actitud de Pompeyo durante la fase inicial de la Guerra Civil, véase Ottmer (1979); Christ (2004) 135 ss.

1364. César, *Guerra civil* 1, 18.

1365. Cicerón, *Cartas a Ático*. 8, 13, 1-2. Trad. de M. Rodríguez-Pantoja Márquez.

1366. Aunque Celio pertenecía al bando de César, sus aseveraciones sobre la política de éste son interesantes. Cicerón, *Cartas a los familiares* 8, 15. Trad. de José A. Beltrán.

1367. Meier (1982) 452 s.

1368. César aprovecha los primeros capítulos de su libro sobre la Guerra Civil (César, *Guerra civil* 1, 1-11) para cebarse con sus enemigos (Metelo Escipión, Léntulo, Catón, Domicio, etc.), a los que achaca la responsabilidad del conflicto, echándoles en cara corrupción, ansias de lucro y envidia.

1369. Esta opinión, propia de los que quieren evitar a toda costa la Guerra Civil, encuentra en Cicerón a su portavoz; en sus cartas a Ático aparecen múltiples alusiones al tema.

1370. Sobre este tema existe una extensa bibliografía, véase entre otros títulos: Leggewie (1958) 17-36; Konik (1988) 226-238; Konstan (2000) 337-346; Dahlheim (2011) 153 ss.; Griffin (2007) 223-228.

1371. Strasburger (1968) 34 ss.

1372. En *De oficios* 1, 26, Cicerón resume sucintamente el estado de ánimo de César, al que presenta como un personaje infravalorado por su entorno social y corroído de forma obsesiva por afanes de grandeza, y que por ello ambiciona un poder personal sin límites.

1373. Esta idea básica del edificio constitucional republicano queda muy claramente plasmada en uno de los pasajes centrales de la biografía de Catón. Su autor Plutarco, *Catón* 66, 2, lo resume de la siguiente manera: «Si yo (Catón) quisiera salvar mi vida apelando a la clemencia de César, solo tendría que recurrir a él para conseguirlo. Pero no quiero ser deudor de un tirano que ha cometido un sinfín de atropellos. Pues es una injusticia que César se constituya en el amo de la vida o la muerte de aquellos sobre los que no tiene derecho de ejercer un mandato, pues no son sus súbditos».

1374. En una carta del 4 de marzo del año 49 a. C. dirigida a Ático (Cicerón, *Cartas a Ático* 8, 16, 2), Cicerón denuncia el programa político de César tachándolo de *insidiosa clementia*.

1375. Meier (1982) 438-440.

1376. Ortega y Gasset (1964) 174.

1377. Zanker (1987); véase también Galinsky (1996).

1378. Como confirman los autores imperiales, el *princeps*, que gobierna desde el centro del Imperio, se convierte en el emperador por antonomasia. Así lo escribe Dion Casio 52, 41, 3 s.: «También asumió (Augusto) el título de emperador. No me refiero al título que se otorgaba por las victorias conseguidas según una antigua costumbre. [...] Me estoy refiriendo a aquel otro título que con claridad designa su poder, tal y como se le decretó a su padre, Julio César, y a sus hijos y sucesores».

1379. Suetonio, *Augusto* 26; Dion Casio 46, 29.

1380. Plutarco, *Antonio* 19; Suetonio *Augusto* 27; Apiano 4, 47; 14; Dion Casio 46, 5547, 14.

1381. Veleyo Patérculo 2, 76, 3; Dion Casio 48, 28.

1382. Suetonio, *Augusto* 13, 3; Apiano 5, 3; Dion Casio 48, 2 s.

1383. Veleyo Patérculo 2, 85; Plutarco, *Antonio* 65 ss.; Floro 2, 21, 68.

1384. Suetonio, *Augusto* 15.

1385. Bleicken (1998) 149.

1386. Horacio, *Epodos* 16, 1-14. Trad. de J. L. Moralejo.

1387. Véase capítulo V 2. 3.

1388. Dion Casio 50, 5.

1389. Sobre los plenos poderes de Augusto véase Meister (1999) 291-302.

1390. Veleyo Patérculo 2, 38, 3; Suetonio, *Augusto* 22; Apiano 5, 130 s.; Dion Casio 51, 19 s.

1391. Augusto, *Res gestae divi Augusti* 1.

1392. Augusto, *Res gestae divi Augusti* 13. Trad. de G. Fatás.

1393. Suetonio, *Augusto* 17; Tacito, *Anales* 1, 2; Dion Casio 51, 3 s., 21; 53, 1218; 55, 23 ss.

1394. Suetonio, *Augusto* 49.

1395. Augusto, *Res gestae Divi Augusti* 34.

1396. Nicolás de Damasco 1, 1.

1397. Véase capítulo VI 4.

1398. Véase capítulo IV 7.3.

1399. Alföldy (1991) 289-324.

1400. Suetonio, *Augusto* 98.

1401. Augusto, *Res gestae divi Augusti* 25.

1402. Suetonio, *Augusto* 3032; Dion Casio 53, 22; 54, 8.

1403. Suetonio, *Augusto* 46 ss.

1404. Veleyo Patérculo 2, 96; Suetonio, *Augusto* 47; Dion Casio 53, 12 s.

1405. Suetonio, *Augusto* 47; Dion Casio 53, 1216.

1406. Bird (1976) 123-132.

1407. Kuhoff (2001) 22 s.

1408. Demandt (1989) 38-45.

1409. Sobre las metas y logros de la Tetrarquía, véase Demandt (1989) 49-61; Kuhoff (2001) 246-297, 327-564.

1410. F. Kolb (1987) 10 ss.

1411. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 7, 8, 9; Aurelio Víctor 39, 30; Eutropio 10, 1, 1.

1412. *Panegírico* 6, 14, 1; Eutropio 9, 23 ss.

1413. Eutropio 9, 27, 2; 10, 2, 1; Zósimo 2, 8, 1 s., 10.

1414. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 7, 4.

1415. *Chronica Minora* 1, 230.

1416. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 7, 6 s.

1417. Brown (2016) 37-46.

1418. *Panegírico* 7, 8, 7 s.

1419. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 19.

1420. Eutropio 9, 27.

1421. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 20, 1.

1422. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 19, 5.

1423. Grünewald (1990); Véase capítulo III 5.5.

1424. Clauss (1996) 58-93; Bleckmann (1996) 109 ss.; Brown (2016) 98-101; Hernández de la Fuente (2014) 21-27.

1425. Martin (1995) 7 ss.

1426. Eutropio 9, 26; Aurelio Víctor, *Libro de los Césares* 39, 2 ss.; Amiano 15, 5, 18; Piganiol (1972) 70 s.; Martin (1995) 84 ss.; Clauss (1996) 58-71; son fundamentales los trabajos de Gutsfeld (1998) 78 ss. y de Teja (1999) 39-71.

1427. Seiler (1998) 117 ss.

1428. Rosen (1982) 60 ss.

1429. Sobre el papel militar del *praefectus praetorio,* véase Gutsfeld (1998) 81 ss.

1430. Martin (1995) 84 ss.; Clauss (1996) 58-71; Gutsfeld (1998) 78 ss.

1431. Piganiol (1972) 386 ss.

1432. Piganiol (1972) 361-371.

1433. Clauss (1980) 40-45; Demandt (1989) 232-235.

1434. Piepenbrink (2002) 66-73.

1435. Demandt (1989) 241s.

1436. Demandt (1989) 235 s.

1437. Demandt (1989) 233.

1438. Demandt (1989) 236-240.

1439. Martin (1995) 185. Véase el útil esquema de la administración estatal en Clauss (1980) 131.

1440. Para el itinerario seguido por Constancio II, véase Barnes (1993) 220-222.

1441. Con respecto a las atribuciones del *praefectus praetorio* para la dirección de la guerra, Gutsfeld (1998) 81ss.; Demandt (1989) 231ss.

1442. Demandt (1989) 236 s.

1443. Barceló (1981) 58.

1444. Sobre la política exterior de la dinastía constantiniana, Barceló (1981).

1445. Brown (2016) 47-54.

1446. Hernández de la Fuente (2014) 84ss.

1447. Sanz Serrano (2009) 95-139.

1448. Disponemos de varias versiones sobre las consecuencias de este crucial episodio. La visión persa está plasmada en una inscripción monumental dedicada al vence-

dor rey Sapor I, véase Back (1978) 306-314. En su *historia adversus paganos* 7, 22, 3 ss., el cronista cristiano Orosio considera el destino del perseguidor de cristianos Valeriano un merecido castigo divino. Otro enfoque de orientación pagana lo proporciona un texto recogido en el 13 oráculo sibilino, donde se minimiza la responsabilidad del emperador y se ensalza la posterior actuación de Odenato, celebrado como restituidor del poderío romano en Oriente, véase Potter (1990) 155-164. Sobre la repercusión de la derrota de Valeriano en la historiografía tardía y en los historiadores bizantinos véase Bleckmann (1992) 97-129.

1449. Meier (2020) 263-273.

1450. Véase al respecto el material recogido en Fears (1977).

1451. Elio Arístides, *A Roma* 104 ss.

1452. Sobre el panorama político y social de la época de los Antoninos, véase Brown (1986) 31-86. Por otra parte, las consecuencias de la derrota de Valeriano para las provincias orientales fueron menos catastróficas de lo que se hubiera podido esperar.

1453. Sobre las décadas de los años sesenta y setenta del siglo III, véase Roldán Hervás (1995) 411-436.

1454. Bleicken (1978) 112-125.

1455. Debemos resaltar que se trata de una breve selección de informaciones, representativas si cabe, pero de ninguna manera exhaustivas. Hasta ahora aún no han sido analizadas sistemáticamente todas las fuentes disponibles al respecto.

1456. Gutsfeld (1998) 75-102.

1457. *Código Teodosiano* 11, 30, 16.

1458. Amiano 30, 4, 2. Trad. de M. L. Harto Trujillo.

1459. Sobre la función del ejército en época tardoimperial véase Alföldy (1987) 26-609; Demandt (1989) 255-272.

1460. Whitby (2004) 156 ss.

1461. Aurelio Victor 41, 23; Eutropio 10, 9, 3.

1462. Barceló (2004) 189 s.

1463. Flaig (1997) 21 ss.

1464. Zósimo 4, 53. A. Demandt (1989) 134.

1465. El historiador eclesiástico Orosio 7, 35, 11 confirma la fuerte personalidad de Arbogasto describiéndolo de la siguiente manera: «Era él mismo (Arbogasto) en realidad el que iba a llevar las riendas del poder, él, un hombre bárbaro, pero sobrado de espíritu, de buen sentido, de fuerza, de audacia y de poder». Trad. de E. Sánchez Salor.

1466. El encomio de Claudiano a Estilicón eleva al *magister militum* al nivel del emperador; véase Claudiano 1, 376-385.

1467. Demandt (1989) 261 s.

1468. Sidonio, *Carmina* 2, 382-386. Véase también *Carmina* 7, 550-556.

1469. Sobre las competencias sacerdotales del emperador, véase el catálogo confeccionado por Stepper (2003) 119-209.

1470. Como Heliogábalo y Baal en Emesa; Aureliano y *Sol Invictus*; Constantino y Cristo.

1471. Como Augusto rechazó el culto de Isis, Valeriano el cristianismo y Diocelciano el maniqueísmo.

1472. Kolb (1987) 88-90.

1473. Véase capítulo III 5.5.

1474. Herrmann-Otto (2007) 48 ss.

1475. Véase capítulo VII 6.

1476. Groß-Albenhausen (1999) 99; Leppin (2003) 138-143; 153-167.

1477. Véase capítulo VII 3. 1.

1478. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 5, 18 ss.; la carta al gobernador Anullino en Eusebio, *passim* 10, 7, 2; para el Concilio de Roma: Optato, *Contra los donatistas*, 1, 23 ss.; para el Concilio de Arlés: Optato *Apéndice* 4; Ziwsa (1893) 185-216; Carta al vicario Celso: Optato *Apéndice* 7, 34 a; Noethlichs (2006) 115-215.

1479. Paulatinamente la autoridad legal será asumida por la Iglesia y administrada por el obispo a través de la *episcopalis audientia,* incluidos casos no exclusivamente eclesiásticos. Véase Cimma (1989); Harries (2001) 62-82.

1480. Brown (1986) 87-138.

1481. Barceló (2004) 65 ss.; Martínez Maza (2009) 224-275.

1482. Groß-Albenhausen (1999) 63-78.

1483. Compárese este tratado, por ejemplo, con la postura de Ambrosio frente Graciano; Ambrosio, *Epístolas* 4.

1484. Cirilo de Alejandría, *Sobre la adoración y el culto en espíritu y en verdad* 1.

1485. Sobre la evolución política y social de las provincias occidentales del Imperio, véase Martin (1995) 37-48; Heather (2007) 294-493.

1486. La parte oriental del Imperio, Bizancio, se diferencia notablemente de la occidental en lo que respecta a su integridad territorial y su política religiosa. Sobre Justiniano, véase Hernández de la Fuente (2014) 84-113.

1487. Heather (2007) 405 ss.

1488. En el caso concreto de la provincia de Hispania, el general destinado a controlar y defender este territorio, Geroncio, llegó incluso a proclamar un nuevo emperador, el hispano Máximo; véase Sozomeno, *Historia eclesiástica* 9, 12 s.; Orosio, 7, 42.

1489. Sobre la trascendencia del legado cultural cristiano en la Antigüedad tardía, véase Brown (1996).

1490. Sobre la irrupción de los godos en Occidente y la reacción de las sociedades romano-occidentales, véase Sanz Serrano (2009) 95-288.

1491. Amiano 14, 6, 4 s. Trad. de M. L. Harto Trujillo. Sobre el concepto del tiempo y de la periodización de la historia en la Antigüedad tardía, véase Martínez Maza (2006) 209-228.

CAPÍTULO VII

EL MONOTEÍSMO COMO PROBLEMA POLÍTICO

En el presente capítulo se pretende analizar el cristianismo tardoantiguo y responder a toda una serie de interrogantes relacionados con su impacto, como religión de marcado signo monoteísta, en el paisaje politeísta del mundo antiguo. Se tratará acerca de la conexión entre el emperador Constantino, el gobernante filocristiano por excelencia, en su empeño por conseguir la soberanía indivisible sobre el Imperio, y el concepto de un solo dios personificado a través del culto cristiano. Consideraremos también los motivos y las consecuencias de la heterogeneidad cristiana, así como las disputas dogmáticas que se generan entre diversos grupos enfrentados entre sí durante los siglos IV y V (disidencia donatista, debate trinitario o el conflicto entre monofisitas y diofisitas). Otro tema que también merece ser estudiado a fondo es la adaptación de los principios de la doctrina cristiana a las exigencias del entorno pagano, que durante la época que aquí nos ocupa todavía representaba a la mayoría de la población del Imperio.

Igualmente se dilucidarán las relaciones confesionales dentro del heterogéneo mundo cristiano, no menos virulentas que las tensiones que se desatan entre determinados grupos de presión cristianos y una masa social de signo pagano. De forma paralela se observarán las pugnas eclesiásticas protagonizadas por poderosos y ambiciosos obispos en su afán por hacer prevalecer sus posturas teológicas, así como sus ansias de prestigio y poder. Como parte de estos procesos de clarificación se insertan las pretensiones de renombrados clérigos, que conscientes de su fortalecida posición social, desafían a los representantes de las instituciones

públicas, exigiendo la primacía del ministerio sacerdotal sobre el poder político en todo lo referente a las cuestiones de la fe.

En este contexto se tendrá igualmente en consideración la imagen, la autopercepción, el estatus y el renovado papel de los emperadores fieles a la doctrina cristiana dentro del marco institucional de un Estado en vías de cristianización, hecho que determinará de forma especial la esencia de la sociedad tardorromana, así como el devenir de las regiones occidentales del Imperio.

Como punto final se prestará atención a la función y la relevancia social y religiosa de los lugares de culto cristianos, constituidos como nuevos espacios de poder, una cuestión que trasciende el área formal y, dada su considerable carga ideológica, aún nos concierne directamente hoy en día.

1. El cristianismo se convierte en una religión aceptada

La intolerancia es un rasgo específico del monoteísmo: un dios único es, por su propia naturaleza, un dios celoso que no concede a ninguno otro la vida.

Arthur Schopenhauer

La imposición del dios cristiano en el Imperio romano estuvo intrínsecamente asociada al gobierno de Constantino. Fue él quien cuestionó el sistema de la división del poder central al alejarse de las deidades tradicionales del sistema tetrárquico y acercarse, al mismo tiempo, al indivisible dios de los cristianos, que simbolizaba un concepto diametralmente opuesto al de la teología tetrárquica. El monoteísmo cristiano era tan incompatible con Júpiter-Hércules como las ambiciones de Constantino con la idea de pluralidad monárquica diseñada por Diocleciano. De este modo, la protección que Cristo otorgó a Constantino en medio de su gran crisis le brindó al emperador la oportunidad de integrarlo en el mundo de las creencias romanas. La pretensión de exclusividad del dios cristiano correspondía con la aspiración de

Constantino de obtener el dominio exclusivo del Imperio sin tener que compartirlo con nadie. Cristo, que negaba al panteón pagano la participación en el universo divino, modeló los objetivos de Constantino de manera inconfundible[1492].

Este reflejo de las ambiciones políticas de poder de Constantino en Cristo (diferenciándose así de los objetivos de sus rivales) podría constituir una de las razones que le habrían llevado a elevar al dios cristiano a un pedestal fuera de toda impugnación. Otra de las razones por las que Constantino podría haberse inclinado hacia el cristianismo sería su estructura monoteísta. Los pretendientes paganos al trono podían retrotraerse a un número de deidades del culto tradicional para reclamar una determinada cuota de poder, teniendo en cuenta que dichas deidades poseían una significación similar, pues ninguna sobrepasaba a la otra en cuanto a atribuciones y poder. Sin embargo, si Constantino reclamaba a Cristo como deidad protectora, ésta no solo se mostraba indivisible —y por lo tanto exclusivamente relacionada con él—, sino que negaba el espacio a los demás competidores, ya que no podían recurrir a ningún apoyo divino comparable a Cristo para legitimarse. Un ejemplo particularmente ilustrativo es la última confrontación entre Constantino y Licinio[1493]. En la feroz competición por el poder terrenal y el favor celestial, se impuso aquel, cuyo protector divino pudo ser considerado como el artífice de la victoria lograda.

Con la integración del cristianismo en las instituciones públicas, Constantino introdujo un elemento novedoso en la política religiosa de su época. Es cierto que las concepciones henoteístas todavía predominaron durante su reinado, pero bajo sus sucesores la balanza se inclinará definitivamente hacia el monoteísmo[1494], pues la restauración pagana de Juliano no tuvo mayores consecuencias. Su intento fallido de revitalizar el culto pagano es un ejemplo claro de la fuerza que había adquirido el cristianismo a partir de mediados del siglo IV. Los llamamientos a revitalizar

los cultos politeístas quedaron prácticamente sin respuesta[1495]. Fue la última vez que un emperador romano, en calidad de *pontifex maximus,* intentará forzar el regreso a la ancestral tradición pagana.

En el contexto de reorganización del panorama religioso, la necesidad de definir la función del emperador en la cambiante sociedad tardoantigua se había vuelto inevitable. Se trataba nada menos que de reinterpretar la historia romana, delimitar el lugar correspondiente al emperador dentro del entresijo cultual y definir el papel de Cristo en este complejo sistema de coordenadas políticas y religiosas a la par[1496]. Las primeras iniciativas parten de los Padres de la Iglesia Lactancio[1497] y Eusebio de Cesarea. Oigamos los argumentos de este último:

> Cuando el Señor y Salvador se apareció y al mismo tiempo Augusto —apoyado por sus seguidores y como primero de entre los romanos— se convirtió en señor erigiéndose por encima de los pueblos, la pluralidad de los numerosos gobiernos llegó a su fin y la paz se extendió por toda la tierra[1498].

En las aseveraciones de Eusebio de Cesarea está implícita la idea de que el monoteísmo era consustancial a la fundación del Principado de Augusto, por lo que el cristianismo formaba a priori, en un sentido metafísico, parte del Imperio romano, que se había impuesto como proyecto universal sobre los intereses particulares del pasado. Con la vista puesta hacia la evolución posterior, los propagandistas cristianos concluirán que lo que había iniciado Augusto sería completado por Constantino. En esta línea argumentativa se inserta una declaración de principios, puesta en boca de Constantino, en la que el propio emperador rechazaba el paganismo y anunciaba el programa de la monarquía cristiana. En el discurso pronunciado con motivo de la conmemoración de sus *tricennalia,* Eusebio afirma:

> Al rey de la tierra le corresponde el dios único, el rey de los cielos, el nomos y el logos real[1499].

Al analizar el concepto de la monarquía cristiana, Marie Theres Fögen concluye acertadamente:

El emperador no es Dios, sino el representante de Dios en la tierra. No es él como hombre quien exige respeto, sino que es Dios quien lo exige para sus imitadores. Al emperador no lo eligen los hombres, ni el Senado, ni el pueblo, ni el ejército, sino que lo elige el mismísimo Dios. Con este concepto, Eusebio se adhiere a unas convicciones que incluso para los paganos resultan aceptables y, al encontrar en Constantino a un emperador que no se opuso a tal descripción, rechaza la antigua aspiración del emperador a una divinidad propia[1500].

Apoyándose en las ideas de Eusebio, una serie de autores cristianos posteriores difundirán una interpretación teológica de la historia romana como condición previa para la imparable cristianización del Imperio. Según estas opiniones, los fallidos estados paganos anteriores al Principado tan sólo pudieron superarse mediante la consolidación de la monarquía de Augusto[1501]. Se concluye, por tanto, que fue este cambio estructural lo que permitió la implantación de la doctrina cristiana en todo el mundo. El hecho de que el nacimiento de Cristo coincidiera con el inicio del Principado será consignado por los autores cristianos como un evento providencial. En su historia universal, Orosio, discípulo de San Agustín, asociará la idea de la paz romana con el proyecto de la redención cristiana: cristianismo e Imperio se entremezclan en una simbiosis indisoluble. Según estos paradigmas conceptuales, Augusto y Cristo aparecen íntimamente ligados, y no sorprende ver cómo el fundador del Imperio romano será cristianizado y Cristo, convertido en *cives Romanus,* acabará siendo romanizado[1502]. Esta fabulística revisión del pasado fue facilitada por el carácter monoteísta de la religión cristiana, que desde el reinado de Constantino iba ganado cada vez más aceptación en la sociedad.

Visto desde esta óptica, el reinado de Teodosio (379-395) constituye el eslabón necesario para consumar el proceso de universalización de la doctrina cristiana, dado el significado de su legislación religiosa. A través de ella se consolidará el paso hacia la teocracia. En un edicto promulgado en el año 380, el emperador especifica ante la población del Imperio la naturaleza del credo correcto, el niceno.[1503] Con ello se introduce el criterio de la

ortodoxia, y a través de él, la interrelación entre la monarquía y el monoteísmo experimentará una notable intensificación. Mientras los regentes paganos se habían contentado con que sus deidades preferidas fueran ampliamente aceptadas, no inmiscuyéndose en la esfera cultual privada de sus súbditos, ahora el comportamiento religioso individual se situaba en un primer plano. La simple adoración de Cristo ya no bastaba. El monarca romano prescribe normas exactas sobre el método a seguir en materia religiosa. Teodosio hace saber a los habitantes del Imperio que la variante donatista o la arriana significaban una desviación y por tanto no conducían al camino de la salvación, por lo que se penalizará su profesión. Se da sólo por válida la fe católica.

A partir de este momento, la ubicación del emperador en la esfera cultual oscilará entre exclusión o adaptación a las corrientes religiosas dominantes. Los regentes paganos, si así lo deseaban, podían asumir un papel dominante en el organigrama cultual, alineándose con las deidades del panteón estatal, llegando a ser venerados como dioses. En el monoteísmo cristiano, el regente fiel a su doctrina no podía estar al mismo nivel que Dios, por lo que había que definir su posición. En su calidad de *pontifex maximus,* Constantino actuaba como responsable del sistema cultual vigente en todo el Imperio[1504], siendo sus dictámenes válidos tanto para los cristianos como para los paganos. Cada vez con mayor asiduidad, aparecen renombrados obispos en calidad de portavoces de la política religiosa oficial, lo que a la larga conlleva la marginalización del emperador[1505]. Los conflictos entre la jerarquía eclesiástica y el emperador atestiguan una lucha por asegurarse una posición dentro de un espacio cultual redefinido por el monopolio cristiano; sin embargo, se trataba en realidad de establecer los límites entre el poder terrenal y el espiritual. La privatización de la religión y la secularización del quehacer político serán las principales consecuencias de esta parcelación del

poder de decisión dentro de la cúpula dominante. Desde Constantino, los emperadores cristianos habían traspasado la legitimación de su soberanía a una institución que, en su propio interés, debía esforzarse por evitar una identificación total con los representantes del poder terrenal.[1506] Con la imposición definitiva del cristianismo en la sociedad romana, se abre una nueva vía que permitirá a las instituciones profanas y a la Iglesia transitar por caminos distintos. Un dualismo entre la religión y el Estado, desconocido hasta entonces, caracterizará desde este momento los destinos de una ecúmene en trance de cristianización.

2. Sobre la heterogeneidad del cristianismo

Ningún otro fenómeno religioso ha tenido un efecto tan duradero en los siglos posteriores como la expansión del monoteísmo en el paisaje politeísta del mundo antiguo. Sin embargo, esta consideración precisa ser diferenciada, si contemplamos las dos grandes corrientes monoteístas que irrumpen en diversas fases de la Antigüedad tardía, cada una a su modo, en unos escenarios históricos distintos: el cristianismo y el islam. La enorme influencia que ejercen las enseñanzas del Corán en muchas regiones de nuestro planeta hasta el día de hoy es indiscutible. Desde la fase final del Imperio romano, la doctrina cristiana desarrollará igualmente una enorme capacidad de atracción, convirtiéndose hasta nuestros días en la comunidad de culto predominante en Occidente. Pero mientras el islam se define por su genuino carácter monoteísta, sin ninguna clase de ambigüedades ni compromisos, no puede afirmarse lo mismo del cristianismo. Si se considera a este último como una religión monoteísta, no se puede obviar su raíz trinitaria, lo que no deja de ser un serio atenuante conceptual. Su teología posee además un amplio espectro de seres celestiales, diferenciados en cuanto a rango y relevancia divina, como María, la madre de Cristo para algunos, o de Dios

para otros, así como los múltiples santos que sirven de puente hacia el más allá. Por lo tanto, el cristianismo, debido a su riqueza en personal celestial, inexistente en el islam, fue capaz de enlazar emocionalmente con la variedad de deidades del culto pagano tradicional, lo que en parte explica su posterior éxito al insertarse en unas sugerentes líneas de continuidad, tanto mentales como cultuales.

Otra característica de la comunidad cristiana es su marcada heterogeneidad. Desde los inicios de su misión, y por diversas razones, aparece segmentada en numerosas disidencias, tanto en el campo dogmático como en el de la disciplina eclesiástica y en los métodos de reclutamiento de personal. Nunca existió una Iglesia cristiana unificada, indivisible y cohesionada teológicamente. Aunque la idea de la unidad de la Iglesia siempre fue, y sigue siendo todavía, uno de los principales anhelos de la cristiandad, la realidad lo contradice irremediablemente. Las divergencias que surgieron a partir de la configuración de la fe cristiana dependían de muchos factores, siendo quizás las dificultades que se generaron al momento de definir adecuadamente la naturaleza de Dios, en el contexto trinitario, uno de los mayores agravantes (en contraste con el islam). A ello se añaden una serie de problemas relacionados con las idiosincrasias culturales existentes en las diferentes regiones donde logró afianzarse el cristianismo. Muchas de ellas proporcionaron notables impulsos culturales al proceso de configuración de una conciencia cristiana, aportando sus propias contribuciones espirituales e intelectuales, en parte controvertidas, al contenido de la nueva doctrina, lo cual, aunque incrementó notablemente su vitalidad, no estimuló precisamente su homogeneidad. El resultado de este complejo proceso de aculturación cristiana no culminará en la creación de una sola Iglesia, sino en una pluralidad de iglesias, conectadas entre sí, pero a veces enfrentadas por diferentes motivos, algunos de los cuales serán debatidos a continuación.

Mientras el sistema relativamente homogéneo del islam debe su cohesión a la influencia que ejerció el mundo árabe en su decisiva fase inicial, lo que minimizó las interferencias externas y vinculó la esencia de su culto al seguimiento del Corán, escrito y concebido según unos parámetros adscritos a la cultura árabe, el cristianismo se desarrolla de manera bien distinta. Su esencia doctrinal se configurará bajo la influencia del monoteísmo judío, la filosofía helenística y el pensamiento jurídico romano, transformándose en una religión altamente compleja y multicultural, al tiempo que adolecía de una autoridad indiscutible que actuase como última instancia decisoria: fragmentaciones internas fueron sus consecuencias inmediatas.

Durante los primeros siglos de su existencia, la impugnación de su doctrina, las exigencias monoteístas y la diversidad confesional caracterizaron la realidad del cristianismo, que, debido a estas circunstancias, entre otras, fue capaz de desarrollar un notable dinamismo. De estas tensiones surgieron, en la era de la clandestinidad, diferencias disciplinarias y luego, tras su auge en la época constantiniana, disidencias teológicas que conducirán primero a una intensa cooperación y ocasionalmente a la confrontación entre la Iglesia y el Estado. En la fase final del Imperio, y debido a su creciente cristianización, la reivindicación holística del cristianismo como doctrina de salvación se convertirá, debido a la falta de cohesión en el seno de la Iglesia, en un grave problema político. En este contexto, las pretensiones de unificación de la comunidad cristiana se verán repetidas veces obstaculizadas por las tensiones entre las diferentes iglesias, enfrentadas entre sí, y el decreciente poder estatal.

Ninguna comunidad religiosa es inmune a las divergencias que suelen surgir en su seno al momento de fundamentar sus creencias para lograr certezas y verdades inamovibles. También la comunidad islámica experimentó esta suerte de experiencia cuando en el transcurso del siglo VII, suníes y chiítas se enfrenta-

ron por el tema de la sucesión en el califato. El resultado de esta pugna generó una escisión dentro del islam, cuyas consecuencias perduran hasta nuestros días. Mientras que en este caso se trataba principalmente de desavenencias que radicaban en el ámbito personal (¿cuál era el clan familiar más digno de ejercer el califato?), las luchas internas dentro del cristianismo fueron mucho más complicadas y prolongadas. Estuvieron determinadas por posicionamientos controvertidos acerca de los dogmas de la fe, por cuestiones que afectaban a la disciplina eclesiástica y también por temas relacionados con clérigos carismáticos poco dispuestos a ceder en sus pretensiones de ortodoxia. En una atmósfera religiosa inspirada en la ortodoxia y el dogmatismo, la intolerancia obtuvo un caldo de cultivo favorable. Por consiguiente, desde la óptica de aquel que se situaba en el lado correcto de la fe, todos aquellos que no compartían semejante convicción, o incluso la negaban, estaban irremediablemente equivocados. En determinados momentos, el paso que media entre el rechazo de posturas adversas al uso de la violencia contra los opositores puede ser ínfimo, como ilustran una serie de ejemplos recopilados en el sugerente estudio de Arnold Angenendt[1507].

Tampoco debemos olvidar un cúmulo de circunstancias de cariz estructural que, desde el principio, influyeron en la génesis de la nueva comunidad. El movimiento cristiano carecía de un centro geográfico y de un foco teológico, por así decirlo, desde el cual se hubiera podido difundir de forma concéntrica e invariable su concepto religioso y sus enseñanzas (Jerusalén nunca lo fue). Con el tiempo, y en la medida que avanzaba su expansión, se configuraron simultáneamente diversos puntos de referencia geográficos y culturales (Siria, Asia Menor, Egipto, África del Norte o Italia) que organizaron y promovieron de forma más o menos independiente la actividad misionera, el desarrollo de la doctrina y la formación de los dogmas de la fe cristiana. La falta de un punto de referencia reconocido desde el principio —que

en el caso del islam eran en primer lugar La Meca y también Medina— obligó a las iglesias cristianas, que se estaban multiplicando en todas las regiones del Imperio, a buscar mecanismos eficaces para consolidar su esencia espiritual y su fundamentación dogmática.

Con motivo de compensar la creciente pluralidad de confesiones, en parte contradictorias debido a la falta de un liderazgo unificado, se impulsa la jerarquización de las comunidades, hasta que al final de este proceso se configura una organización clerical basada en la autoridad monárquica de los obispos. En el futuro, el afán de establecer mayorías eclesiásticas determinará el discurso teológico entre los más destacados representantes del episcopado, de manera que las más virulentas disputas y fracturas dentro de la Iglesia surgirán principalmente de las discusiones de los obispos sobre los principios de su doctrina y de su incapacidad para llegar a acuerdos. El número de escisiones en el seno de la Iglesia es considerable (gnósticos, marcionitas, montanistas, novacianos)[1508], por lo que es casi imposible documentarlas en su totalidad. Por lo tanto, solo se presentarán a continuación algunos de los grupos disidentes más relevantes de los siglos IV y V. A través del análisis de las diferentes manifestaciones de la heterogeneidad cristiana, se puede constatar su impacto para la estabilidad religiosa del Imperio, como consecuencia de la interdependencia entre la Iglesia y el Estado.

3. Disputas inacabables

La disidencia donatista

En solo una generación, la comunidad cristiana había pasado de la clandestinidad al reconocimiento oficial como congregación de culto respaldada por las instituciones públicas. La rapi-

dez del cambio diluyó de una parte la enorme carga que pesaba sobre las múltiples comunidades cristianas, pero de otra parte agudizó los problemas derivados del proceso de transformación y legalización de grupos religiosos insertados hasta entonces en la periferia de la sociedad: no pocos representantes de la doctrina cristiana quedaron desbordados ante la rapidez del cambio producido. Como era de esperar, numerosos problemas permanecieron sin resolver. ¿De qué manera podía colaborar el Estado con una Iglesia que se había visto obligada a actuar durante tanto tiempo en la clandestinidad? ¿Cómo se debían organizar las relaciones con los responsables del culto pagano? ¿Qué tipo de soluciones debían ser adoptadas ante las incesantes disputas teológicas en curso y frente a las tendencias de segmentación existentes en el mismo seno de la Iglesia? Y finalmente ¿a quién correspondía tomar en última instancia decisiones inapelables en los asuntos referentes al credo y al culto?

Unas turbulencias en la Iglesia de Numidia, una región relativamente cristianizada, aunque permanecieron restringidas a su territorio, desataron una crisis que tuvo su origen en rencillas de carácter disciplinario, pero que luego adquirirían una enorme significación teológica. Incapaz de solucionar el problema por si solos, los bandos enfrentados solicitaron una mediación externa, ya que sus desavenencias, se revelaron irreconciliables.

Cuando Constantino tomó el control del norte de África, inmediatamente después de su victoria sobre Majencio, se enfrentó al problema de unificar la Iglesia en esa región, que se mostraba profundamente dividida en dos tendencias dispares. El conflicto estalló por la oposición de un nutrido grupo de obispos norteafricanos al nombramiento de Ceciliano como obispo de Cartago, quien fue acusado de haberse hecho consagrar por Félix de Aptonga, considerado un «traidor», o sea, uno los que durante la persecución de Diocleciano (303) habían colaborado con las autoridades paganas. Un sínodo de 70 obispos númidas depuso a

Ceciliano, sustituyéndolo por Mayorino. Así nació el cisma que, con la elección de Donato como sucesor de Mayorino, encontró a su carismático director espiritual. Donato afirmaba que los clérigos sospechosos de traición a la fe durante la persecución de Diocleciano, en la que se obligaba a los cristianos a abjurar de sus creencias, adolecían de la necesaria pureza espiritual y por consiguiente eran indignos de impartir los sacramentos[1509]. Sin embargo, la mayoría de la Iglesia norteafricana postulaba la objetividad de los sacramentos, es decir, la idea de que, una vez transmitida la potestad sacerdotal a un clérigo, los sacramentos que éste administraba eran plenamente válidos por intercesión divina, independientemente de la entereza moral del individuo que los administrara. El origen de la disputa habían sido las donaciones que Constantino ofreció a las comunidades cristianas del norte de África[1510]. En opinión de los donatistas, Ceciliano no debería haber recibido ninguna subvención estatal, ya que los donatistas se consideraban la única y verdadera Iglesia cristiana en esta región.

El arduo problema que había que resolver tenía una doble vertiente, pues concernía tanto a la disciplina eclesiástica como a la administración de la justicia ordinaria. Con el fin de juzgar de la manera más imparcial posible y a petición de los interesados, Constantino no nombró a jurados norteafricanos para la instrucción del caso, sino al obispo romano Melquíades. Además, designó a los obispos Reticio de Autun, Materno de Colonia y Marino de Arlés, a quienes tal vez conocía personalmente desde su estancia en las provincias galas[1511], como asesores de la audiencia, a la que se sumaron 15 clérigos de Italia nombrados por Melquíades. El 2 de octubre del año 313, los sinodales procedentes de Germania, Galia e Italia se reunieron en Roma[1512]. Después de investigar la causa, se posicionaron en contra de las demandas de Donato, confirmando a Ceciliano como el legítimo obispo de Cartago. Sin embargo, el veredicto del sínodo romano no fue re-

conocido por la parte derrotada, que apeló de nuevo al emperador[1513].

Comisionado por Constantino, Marino de Arlés convocó en agosto del año 314 a un nutrido grupo de obispos occidentales a su residencia para lograr la solución definitiva de la controversia africana. Aparecieron los representantes de la sede romana, doce obispos de Galia y Germania, nueve obispos de Italia, seis obispos de Hispania y tres obispos de Britania. Como sucedió el año anterior en Roma, también estuvieron presentes Ceciliano y Donato con sus respectivos seguidores. De esta manera, el Concilio de Arlés se convirtió en una asamblea eclesiástica representativa de las provincias occidentales, en la que se trataron también otros temas de interés general[1514]. La queja de Donato fue rechazada de nuevo, y, a cambio, Ceciliano fue absuelto y confirmado en su cargo de obispo de Cartago. Además, se emitieron unas resoluciones que condenaban a los donatistas y novelaban los criterios del derecho disciplinario eclesiástico. Sin embargo, los donatistas no se conformaron con esta decisión. Se separaron de la congregación representada por Ceciliano y, a pesar de todas las medidas dirigidas contra ellos, mantuvieron durante generaciones su posición como iglesia independiente, hasta la islamización del norte de África en el siglo VII[1515]. La política de conciliación imperial había fracasado rotundamente. Por primera vez, se traspasaron los límites de la competencia religiosa de Constantino, un gobernante acostumbrado a ser obedecido[1516].

Aunque las deliberaciones de Roma y Arlés habían tenido lugar a iniciativa del emperador, desarrollaron su propia dinámica, lo que sentaría un precedente para el futuro manejo de los asuntos eclesiásticos. Los sínodos reforzaron la posición de los obispos y subrayaron su indispensabilidad en la resolución de los conflictos internos de la Iglesia, aceptando de buen grado la mano que les ofrecían las autoridades para consolidar sus posturas teológicas y su posición social. Aprovecharon el libre uso del co-

rreo público y muchos otros privilegios. Se sintieron halagados por su proximidad a la corte, ganando con ello relevancia y respeto. Los sacerdotes paganos siempre habían gozado de prestigio[1517]; ahora serán los ministros del culto cristiano quienes se beneficiaban de ello. En muy poco tiempo, los eclesiásticos que hacía muy poco habían sido perseguidos, eran reconocidos como pilares de la sociedad y del Estado. Obispos de renombre como Melquíades, Marino, Ceciliano, Donato y, más tarde, Osio de Córdoba[1518], salieron del anonimato y se convirtieron en protagonistas de la política religiosa.

A través de este trasvase de responsabilidades quedó por primera vez bien visible que, en la gestión de la política religiosa —desde siempre una materia adscrita a las competencias sacerdotales del *pontifex maximus*— existían dos autoridades paralelas: el emperador y los miembros de la jerarquía episcopal[1519]. Estos últimos eran según la dicción de Peter Brown «hombres que descansaban tan seguros en la "amistad de Dios" como en la del propio emperador»[1520]. Sin duda, estos líderes de la comunidad, que actuaban como oradores, teólogos, mediadores, diplomáticos, líderes espirituales y políticos, representaron la verdadera innovación de la sociedad tardoantigua. Dentro de sus comunidades, su *potestas* no tenía competencia. La eficacia social y el éxito político de su *auctoritas* habían crecido exponencialmente a partir del reconocimiento del culto cristiano[1521].

Una vez finalizadas las persecuciones de cristianos y debido a las marcadas peculiaridades regionales entre las múltiples comunidades diseminadas a lo largo del Imperio, el interés prioritario fue homologar la regulación del culto dotando a la Iglesia de una doctrina dogmática vinculante y ampliamente reconocida por todos aquellos que profesaban la fe de Jesús. Como en algunas sedes episcopales se observaron posicionamientos teológicos divergentes que acentuaban la desunión de la Iglesia, Constantino procuró unificar las normas del culto con el fin de fomentar una

firme y estable identidad cristiana. Con ello el debate teológico acabó de ser una mera especulación filosófica de consecuencias limitadas al transformarse, gracias a la intromisión de la autoridad estatal en temas concernientes a la Iglesia y al auge de la ingente cristianización del Imperio, en un factor de enorme relevancia política. Esta consecuencia conllevará una notable politización de la teología cristiana, que en el futuro podrá ser reiteradamente utilizada como instrumento de poder y de cohesión social. La respuesta de Constantino a la disidencia donatista también debe ser comprendida en este contexto. Su condena no solo contradecía el espíritu del acuerdo de Milán de 313[1522], que garantizaba el libre ejercicio de la religión, sino que también cuestionaba la neutralidad del Estado.

En general, el modo de proceder de Constantino en torno a la unidad de la fe aparece primordialmente marcado por la idea del equilibrio que debía prevalecer entre las diferentes opciones cultuales. Respaldaba a las mayorías, e incluso algunas veces las fomentaba para alcanzar[1523], mediante decretos sinodales, un amplio marco referencial que fuese aceptable para todas las partes enfrentadas y bajo el que pudiera acogerse no solo la Iglesia, sino también el Estado. De forma complementaria a este proceso de unificación, se hostigaba a la disidencia religiosa con medidas rigurosas[1524]. Tal forma de proceder, adaptada básicamente a la personalidad del emperador [1525], fue posible a causa del agradecimiento y cooperación de una Iglesia que le reconocía el mérito de haber dado fin a la persecución dioclecianea, liberando a la cristiandad de la ilegalidad y elevándola al rango de religión privilegiada gracias al favor imperial. De repente, cuestiones confesionales podrían generar virulentas disputas, en el caso que el máximo representante del poder político se comportara como miembro activo de la comunidad cristiana, tomando partido por una determinada postura teológica, circunstancia que no solo conllevará una teologización de la corte imperial, sino también

una monopolización[1526] y sacralización[1527] de la función mediadora del emperador.

No era en absoluto novedosa la tendencia de amalgamar los intereses gubernamentales con el prestigio que confería un determinado culto elegido al respecto, aunque fuera bajo parámetros religiosos muy diferentes. Ya se había hecho visible en la era de Diocleciano, cuando se instaló un colegio imperial divino respaldado por deidades específicas (Júpiter, Hércules). Constantino fue un poco más lejos. Las expectativas que suscitaba el credo cristiano y la ineludible exigencia del cumplimiento de sus mandatos alcanzarán por primera vez bajo su reinado una especial significación política. Dicha circunstancia ya se produjo en el Concilio de Nicea (325), donde las divergencias disciplinarias y teológicas entre el obispo alejandrino Alejandro y su presbítero Arrio sobre la esencia de Cristo habían desbordado el marco eclesiástico local, invadiendo la esfera del debate público. Constantino intervino en este caso como árbitro entre las partes enfrentadas[1528], forzando un acuerdo unívoco en una cuestión dogmática[1529]. Desde el punto de vista formal, el curso de las deliberaciones de los obispos reunidos en Nicea conllevó una mezcla de criterios procedentes del ámbito sinodal tradicional y de la esfera del *consilium* imperial, que Constantino no dudó en utilizar para hacer valer su autoridad, tanto en su calidad de emperador como de juez supremo. Con ello la opinión pública del Imperio tomará nota cómo en momentos de crisis las instituciones eclesiásticas y la corte imperial podían consensuarse simbióticamente para poder superarla[1530].

La ambivalencia que rezuma de un sínodo tutelado por el poder político es sintomática para entender las relaciones entre Iglesia y Estado en el siglo IV. Sobre la vital importancia de la unidad de creencias y la paz interna dentro de la comunidad cris-

tiana en el programa de gobierno de Constantino, nos dice el obispo Eusebio de Cesarea:

> Pues peor que cada guerra y cada terrible batalla es para mí la discordia interna de la Iglesia de Dios y esto me parece más doloroso que las luchas externas[1531].

Uno de los problemas más acuciantes que tenían que resolver los intelectuales cristianos posteriores a la época de Orígenes consistía en definir la naturaleza de su dios. O, dicho de otra manera: ¿Cómo se debía entender el concepto de divinidad en la doctrina cristiana? No era un tema baladí[1532]. El debate en curso versaba en torno a la clasificación de la sustancia divina que, según el punto de vista adoptado, aunaba o dividía al Padre e Hijo (Logos), y estrechamente vinculado a la respuesta que se diera a esta cuestión, se planteaba el tema de la jerarquización entre ambos protagonistas divinos del culto cristiano. La doctrina monarquianista, que equiparaba a Cristo con el Padre, difícilmente podía reconciliarse con la tradición judía, que no reconocía a Jesús como hijo de Dios y, en este contexto, era imprescindible tomarse en consideración la sensibilidad monoteísta dominante en múltiples comunidades cristianas[1533]. El resultado de semejante reajuste teológico, tan complejo como polifacético, no podía ser inequívoco: fricciones, acusadas disidencias y también fórmulas de compromiso eran más que previsibles. En el fondo se pretendía realizar la cuadratura del círculo, por lo que se debían encontrar soluciones intermedias.

Aunque en los inicios de la Iglesia la primacía del Padre sobre el Hijo era una obviedad, lo que se puede ver ya en las epístolas de Pablo[1534], con el tiempo se desarrollaron diferentes corrientes de pensamiento que ofrecían complejos modelos resolutivos a la cuestión, difícilmente homologables entre sí. Con frecuencia se reflejaban contrapuestos dos principios. Uno hacía hincapié en la subordinación del Hijo en su relación con el Padre, resaltando las diferencias, mientras que el otro partía de un modelo de equiparación e igualdad entre ambas esferas divinas. Mucho antes de

que el sacerdote alejandrino Arrio recrudeciera la controversia, se dirimieron sin resultados concretos numerosas pugnas dialécticas en torno a esta cuestión (como por ejemplo la disputa entre Dionisio de Alejandría contra Dionisio de Roma y Paulo de Samósata)[1535]. Enfrentado con su obispo Alejandro, Arrio propuso una fórmula de fe alineada con Orígenes y Luciano de Antioquía que contenía una negación de la tesis monarquianista[1536]. El principal aspecto de la teología de Arrio era la creencia de que el Hijo había sido creado antes del tiempo y que, aunque no fuera similar a cualquier otra criatura, tampoco podía ser considerado consustancial con el Padre[1537]. El obispo Eusebio de Nicomedia reaccionó a la excomunión de Arrio decretada por el obispo de Alejandría con el reconocimiento explícito del credo arriano, con lo que se abría una nueva fase de confrontación dogmática. Lo que había empezado como una erudita disputa teológica local que se intentó reprimir con medidas disciplinarias, experimentará una inusitada explosividad, cayendo fuera de control.

Cuestiones de poder asociadas a la expansión geográfica y a la propaganda mediática como consecuencia del creciente interés que el tema suscitaba, permitieron que de un conflicto generado dentro de la comunidad cristiana alejandrina se extrapolase un debate teológico general en el que no tardó en verse involucrada toda la Iglesia oriental[1538].

En el Concilio de Nicea, que Constantino había convocado principalmente para celebrar sus Vicenalias (vigésimo aniversario de su reinado) y su victoria sobre su rival Licinio —y no tanto para esclarecer una serie de sutilezas dogmáticas que apenas le concernían—, el emperador había aparecido junto a unos 300 obispos de todo el Imperio, dominando en número el episcopado oriental. Fue la mayor reunión de la Iglesia hasta ese momento, y se produjo por iniciativa del emperador, ya que la Iglesia como institución no era capaz entonces de regular sus disputas

internas. Osio de Córdoba, que gozaba de la confianza de Constantino, fue en parte responsable de que Arrio fuera condenado por instigación imperial y se decretara una definición de la fe cristiana[1539]. El llamado credo niceno propagará la igualdad consustancial entre Padre e Hijo, concebida al mismo tiempo como elemento distintivo de dos emanaciones divinas que procedían y participaban de la misma esencia. No obstante, se evitó pronunciarse sobre la naturaleza de la esencia que unía al Padre con el Hijo (Logos), con lo que se abría la puerta a un nuevo debate.

En consecuencia, el problemático símbolo de la fe que pretendía esclarecer la naturaleza de la dualidad divina (Padre e Hijo) recurriendo a un teorema filosófico, se decretó sin extraer las complejas consecuencias teológicas pertinentes. Por eso la fórmula nicena, debido en parte a su imprecisión, aseguraba un margen de aceptación tanto a los partidarios del subordinacionismo, como a los seguidores del monarquianismo, esto es, de la equiparación del Padre con el Hijo[1540]. En este sentido, el credo niceno aparece desde la óptica teológica como una fórmula compleja e impenetrable; visto desde una perspectiva práctica, será utilizado como vehículo generador de adhesiones e identidad. En el futuro se convertirá en un mito. No debe extrañar, pues, que esta fórmula de compromiso, que no estaba basada en ningún texto bíblico, no fuera aceptada por gran parte de los obispos orientales. En la mayoría de los obispados occidentales pasó incluso desapercibida. Allí donde causó impacto, logró generar aceptación y rechazo a la vez. Aparecía como inoportuna, tanto para los partidarios de Alejandro como para los de Arrio, y sobre todo para aquellos que poseían una firme independencia de criterio y disponían de una sólida formación teológica. Su concreción se presentaba altamente problemática. Dado que Constantino era su gran valedor, se impuso su criterio favorable al credo niceno. El notable erudito Eusebio de Nicomedia, protector de Arrio, tuvo que aceptarlo a regañadientes[1541]. Sin embargo, al

principio, la resolución del Concilio de Nicea no quedó suficientemente clara ni en su contenido teológico ni en su aplicación formal. Los seguidores de Alejandro pensaron que habían alcanzado su objetivo al condenar a Arrio e insistieron en la validez del concepto de la consustanciabilidad, independientemente de las posibilidades de interpretación que permitía la fórmula adoptada.

Al margen de las cuestiones doctrinales, Nicea reforzó el patriarcado de Alejandría. Su autoridad frente al presbiterio local y frente a los obispos egipcios y libios experimentó un aumento considerable. Alejandría se equiparó con Roma, cuyo obispo gobernaba una provincia eclesiástica que abarcaba por aquel entonces gran parte de Italia. En suma, a partir de este momento se intensificaron enormemente las competencias y las posibilidades de influencia de las sedes metropolitanas[1542].

Con respecto a la recepción teológica del credo niceno, se generaron violentos enfrentamientos en Antioquía, que condujeron al destierro del obispo Eustacio, adversario de los prohombres del subordinacionismo, Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea[1543]. Suerte parecida corrió el obispo Marcelo de Ancira, quien dotó al símbolo niceno de una teología monarquianista que partía de una identidad divina entre Padre e Hijo[1544]. Fue condenado y depuesto por un sínodo episcopal[1545]. En vista de que el credo niceno decretado por el emperador no lograba clarificar la situación, el propio Constantino se desmarcó del contexto teológico en su intento de unificación, distanciándose así del dogma vigente[1546]. Finalmente Arrio fue rehabilitado, contra lo que se rebelará vehementemente el nuevo obispo de Alejandría, Atanasio[1547].

Las decisiones del Concilio de Nicea, la condena de la doctrina de Arrio, así como de sus seguidores, y la proclamación del credo niceno, que Constantino hizo prevalecer asesorado por el obispo Osio de Córdoba[1548], constituyeron un acto de autoridad

imperial. El emperador se posicionó en la misma línea mayoritaria de los obispos que participaron en el sínodo, tomando parte activa en el debate teológico, con la intención de obtener un resultado aceptable para los intereses del Imperio y de la Iglesia[1549]. Actuó como el gestor plenipotenciario de la política religiosa, una función que tenía sus raíces en la ancestral estructura sacerdotal de la religión pagana, impregnada de la inseparabilidad que mediaba entre la *res publica* y la *religio romana,* amalgama que el obispo Eusebio de Cesarea no dudará en confirmar[1550].

Como contrapartida por los privilegios concedidos al culto cristiano, Constantino exigirá que impere la paz y la unidad en el seno de la comunidad cristiana. Si este postulado corría peligro de incumplirse, lo que podía tener consecuencias inmediatas que afectaran la gobernabilidad del Imperio, su máximo representante no dudará en arrogarse la potestad de intervenir en los asuntos eclesiásticos para reconducir la situación. Sin embargo, si esto llegaba a producirse, y como podía conllevar un alarde de fuerza coercitiva, se podían generar inevitablemente efectos negativos. A pesar de todos los intentos desplegados por la corte imperial, la distancia entre los preceptos del gobierno de mantener a toda costa la unidad de credo y una praxis religiosa que tendía hacia la diversidad de pareceres y donde el debate teológico era consustancial e inevitable, nunca podrá acotarse; es más, durante el reinado de los hijos de Constantino logrará alcanzar nuevas cuotas de intensidad.

Desde el principio del Imperio de los césares la protección otorgada a todos los cultos reconocidos por el Estado era, según la tradición pagana[1551], una tarea que recaía en el emperador de turno en su calidad de *pontifex maximus* [1552]. Pero mientras tal soporte disminuía su atención hacia los cultos paganos, en franca decadencia[1553], aumentaba la necesidad de volcarse prioritariamente hacia el culto cristiano debido a su progresiva institucionalización e integración en las estructuras administrativas del Es-

tado. No obstante, este proceso de inserción creaba un nuevo foco de problemas. Se resentía especialmente de la virulencia del debate teológico, así como de las encarnizadas peleas dogmáticas y disciplinarias, pues, al contrario de lo que pretendían las consignas unificadoras difundidas por el poder político, perduraban las grandes discrepancias (donatismo, arrianismo, etc.) en su relación con la Iglesia mayoritaria. La religión cristiana nunca logró constituir un bloque de creencias monolíticas. Por el contrario, desde el principio afloraron un notable número de corrientes de opinión contrapuestas, en mutua competencia, que para los legos[1554] solo se distinguían unas de otras por matices. Sin embargo, para los teólogos, y aquí hay que pensar especialmente en los de Oriente, representaban cuestiones vitales de la fe por las que valía la pena debatir sin tapujos hasta llegar a una conclusión mínimamente aceptable. El aspecto teológico se entremezclaba además con las rencillas generadas por el reparto de competencias y de potestades jurisdiccionales inherentes al proceso de institucionalización de las comunidades cristianas[1555], cuya materialización no tardará de poner de relieve las incompatibilidades existentes en la dinámica del acercamiento de la Iglesia al Estado. Las demarcaciones eclesiásticas, especialmente las grandes sedes metropolitanas de Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Roma, rivalizaban unas con otras. Continuamente surgían conflictos en torno a la aplicación del derecho canónico, ya en fase de gestación, y estallaban rencillas con motivo de la concesión de cargos y prebendas a determinadas personalidades eclesiásticas, así como recursos materiales. En otras palabras, observamos una sórdida lucha por acaparar prestigio, bienes y privilegios.

Monofisitas y diofisitas

Poco después de que el Concilio de Constantinopla (381) calmara la tormenta desatada en torno a la controversia trinitaria (fe

nicena versus arrianismo) estalló una nueva y virulenta polémica cristológica, que afectó ante todo a los más prestigiosos obispados de Oriente. Ahora ya no se trataba de la comprensión de la Trinidad y de la clarificación jerárquica de la relación entre el Padre y su divino Hijo, sino que se intentaba especificar la naturaleza *(physis)* de Jesús, un tema considerado cada vez más como punto de referencia central de la fe cristiana. Reducido a una simple fórmula, las preguntas clave eran: ¿poseía Jesús una naturaleza humana o divina, o ambas a la vez?, ¿en qué proporción se imponía una a la otra?, y si coexistían en él juntamente lo divino y lo humano ¿qué consecuencias debían extraerse de ello?[1556].

Para gran parte de la Iglesia Jesucristo era conceptuado como Dios, y su sacrificio por la salvación de la humanidad solo podía hacerse comprensible y eficaz si su naturaleza divina se constituía en el aspecto decisivo: tal era la fe del partido monofisita. Otros, sin embargo, veían en Jesús primordialmente a un hombre y a un dios al mismo tiempo, compuesto por dos naturalezas que se complementaban mutuamente sin llegar a mezclarse: así pensaban, en suma, los diofisitas. De esta posición se deduce también que el papel de María fuera cuestionado, ya que su culto había arraigado con fuerza en la vida cotidiana de las comunidades cristianas: ¿debía ser considerada como madre de Jesús o de Dios?[1557].

Aunque aquí, como ya sucedió en los debates sobre el controvertido credo niceno, pueda parecer que el motivo de las divergencias fuera excesivamente sutil o incluso de índole académica, sin embargo, para aquellos que estaban inmersos en esta clase de polémicas se trataba de mucho más que una simple discusión teológica. En el fondo asistimos a una acérrima pugna acerca de las cuestiones fundamentales de la fe, que condicionaban la pastoral cristiana, así como las respectivas pretensiones de preeminencia de los patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría y Antioquía. Se trataba de lograr seguridad sobre la correcta posi-

ción dogmática, básica para obtener la salvación eterna y, a la par, fortalecer el propio poder y la influencia terrenal de aquellos que la postulaban.

Como punto de partida de la agria disputa sobre la naturaleza de Jesús, que afectaba principalmente a la Iglesia de Oriente, se pueden constatar diferentes puntos de fricción que necesariamente habrían de conducir a una explosiva confrontación, no solo doctrinal sino también política e incluso física entre los grupos enfrentados. De una manera semejante a lo que decenios antes había ocurrido durante la controversia en torno a Arrio y a Atanasio de Alejandría[1558], será una denuncia acerca del adecuado desempeño del obispado, instigada por el poderoso patriarca Cirilo de Alejandría, el impulso inicial que fomentará una profunda disensión que se extenderá de forma imparable por toda la cristiandad y que se convertirá en una lucha de principios y poderes que implicará a múltiples personas y a sus respectivos posicionamientos confesionales a la vez[1559]. Aparte de esta cuestión perduraban otros potenciales conflictos. Por una parte, aún persistía la secular rivalidad entre la escuela teológica de Antioquía, que se inspiraba en ideas neoplatónicas y se aferraba a la doctrina de las dos naturalezas, y la de Alejandría, que defendía estrictamente la doctrina de la única naturaleza divina de Jesucristo. Por otra parte, hay que constatar la elección de Nestorio, perteneciente a la escuela de Antioquía, como titular de la sede episcopal de Constantinopla (428). Dado que el Concilio de Constantinopla (381) había elevado, contra la oposición de Occidente, el rango de la cátedra episcopal constantinopolitana a la segunda posición más importante de la cristiandad después de Roma, la autoridad clerical del ambicioso patriarca Cirilo de Alejandría quedó claramente mermada[1560]. Otra razón que fomentó la discordia fue la actitud crítica de Nestorio respecto a la arraigada y popular devoción mariana. Nestorio se resistía a la adoración generalizada de María como madre de Dios. Estaba de acuerdo con las

opiniones expresadas en Antioquía de que, en el mejor de los casos, María podía ser considerada como madre de Cristo. Su postura le creó un serio conflicto con la mayoría de los fieles de su sede metropolitana[1561].

En última instancia la intromisión de la corte de Constantinopla en este antagonismo doctrinal resultará crucial para globalizar los debates confesionales. Pronto la controversia se apoderará de la propia familia imperial. Mientras que el débil e influenciable emperador Teodosio II estaba más interesado en la literatura teológica que en los asuntos de gobierno, Pulqueria, su piadosa hermana, que había hecho voto de castidad, favorecía las aspiraciones de los diofisitas. Por el contrario, la esposa de Teodosio, Atenaide, que cambió de nombre a Eudocia después de su conversión al cristianismo, apoyaba fervorosamente el credo monofisita[1562]. La rivalidad abierta entre las dos mujeres más poderosas de la corte constantinopolitana, que en vez de una sede gubernamental parecía más bien un monasterio[1563], devino en un verdadero conflicto de política religiosa que alcanzó su clímax cuando Nestorio le negó a la hermana del emperador, Pulqueria, una celosa devota mariana, el acceso al área del altar reservada al clero, pese a estar acostumbrada a recibir la eucaristía allí, al parecer debido a su voto de virginidad. Con ello se agudizaba la constatación del poder clerical del prelado constantinopolitano, circunstancia que le generará la enemistad de las personas más influyentes de la familia imperial. Vanidades heridas, deseos de venganza y ansias de poder se mezclaron con una situación impregnada por disputas teológicas que no tardará en dominar la política religiosa de todo el Imperio oriental[1564].

Después de haber fracasado en la tarea de lograr un equilibrio entre las posiciones teológicas irremediablemente divergentes, se acordó celebrar un Concilio en Éfeso (431) para obtener un consenso que pudiera contribuir a resolver de forma definitiva el problema cristológico. La convocatoria del sínodo se inició con

una animada correspondencia entre Cirilo y Nestorio, que, sin embargo y a pesar de la notable erudición teológica desplegada por ambos prelados, no consiguió armonizar las posiciones contrapuestas y tampoco se llegó a concluir acuerdos previos que habrían facilitado el posterior debate conciliar[1565].

El desarrollo del Tercer Concilio Ecuménico tras Nicea (325) y Constantinopla (381) estuvo plagado de maniobras tácticas por ambos bandos que aspiraban a desarmar a la parte contraria e imponerse a toda costa sobre sus respectivos adversarios[1566]. Cirilo de Alejandría fue capaz de asegurarse ventajas decisivas. La asamblea inició el debate antes de que los obispos de Siria, en su mayoría partidarios de Nestorio, llegaran al lugar de reunión. De esta forma se aprobaron de antemano importantes decisiones favorables a la teología defendida por Cirilo, al ser excluidos sus opositores de las votaciones preliminares. La protesta del comisario imperial y de la parte perdedora no sirvió para nada. Nestorio fue condenado y depuesto. Su doctrina cristológica será considerada en lo sucesivo como herética, viéndose obligado a retirarse a un monasterio poco después. Por su parte, Cirilo había logrado su meta, aunque mediante métodos fraudulentos. A pesar de las protestas y los disturbios que se produjeron en algunas iglesias de Oriente, el emperador Teodosio II cedió a las demandas de Cirilo y reconoció los resultados del Concilio de Éfeso, que también fueron aceptados por la sede romana, por entonces ocupada por el mediocre teólogo Celestino[1567]. Fue una victoria de Alejandría sobre sus patriarcados rivales de Constantinopla, Antioquía e incluso Roma.

Para ganarse el favor de la corte de Constantinopla, a la hora de culminar el reconocimiento de los decretos de Éfeso, Cirilo de Alejandría, un hombre de gran erudición teológica, pero totalmente carente de escrúpulos, no dudó en recurrir al soborno para conseguir sus propósitos. Cirilo fue el artífice del escándalo de corrupción más espectacular de la Antigüedad tardía: intri-

gas, amenazas, compra de votos, violencia e intimidación no estuvieron ausentes en la conclusión del Tercer Concilio Ecuménico de la cristiandad[1568]. Sin embargo, de forma similar a lo que había sucedido después del Concilio de Nicea, el partido derrotado no fue vencido del todo, y su persistencia llevará a que, dos décadas más tarde, tenga lugar una revisión de las decisiones del Concilio de Éfeso, que redundarán en la condena de la teología alejandrina de Cirilo. Consciente de que dicha teología había obtenido el liderazgo doctrinal en la Iglesia oriental, Eutiques, portavoz del obispo de Alejandría en la corte de Constantinopla, formuló determinantemente su posición monofisita. Según dicha fórmula, la encarnación de las dos naturalezas de Cristo provenía de una sola naturaleza divina *(monon physis),* y proclama que excluía al mismo tiempo la equiparación de Cristo con una naturaleza humana. Frente a este posicionamiento, Flaviano, el obispo local, se defendió de las acusaciones que pesaban sobre él, condenando la doctrina monofisita en un sínodo convocado en Constantinopla (448)[1569].

Pero el archimandrita Eutiques era el padrino bautismal del todopoderoso Crisafio, favorito del emperador Teodosio II, lo que le aseguró un considerable margen de maniobra política para la toma de decisiones en la corte. Por lo tanto, trató de que su doctrina alcanzase una validez general y vinculante. Consiguió que el emperador le encargara a su aliado más poderoso, el obispo de Alejandría Dióscoro, sucesor de Cirilo, la dirección de un nuevo Concilio en Éfeso (449). El denominado «latrocinio de Éfeso», donde se escenificará de nuevo el enfrentamiento entre Constantinopla y Alejandría, pasará a los anales de la historia de la Iglesia como una de las más turbulentas asambleas eclesiásticas de la Antigüedad[1570]. Al comienzo de la reunión, Hilario, el legado del obispo romano León, trató de leer una carta dirigida a la asamblea, lo que, sin embargo, impidió Dióscoro como presidente de la conferencia[1571]. Arropado por la protección de la

corte imperial, Dióscoro tramitó la rehabilitación de Eutiques, cuya doctrina había sido condenada un año antes en Constantinopla. Luego logró que todo aquel que osara cambiar una sola palabra del credo de Nicea fuera anatematizado. La intención era deponer a Flaviano, el obispo constantinopolitano, quien, según una denuncia presentada por Dióscoro, no profesaba el credo niceno. Cuando el legado del obispo de Roma y Flaviano pusieron en duda la credibilidad del obispo de Alejandría, se produjo un tumulto en cuyo transcurso Dióscoro abrió las puertas de la sede conciliar. Entonces una multitud de personas, desbordando la resistencia de los soldados y monjes encargados de mantener el orden, penetró en el recinto amenazando a los adversarios del obispo de Alejandría de forma violenta, obligándolos a desistir. Poco después la mayoría de los obispos presentes —algunos de ellos siguiendo sus propias convicciones— aceptó las ideas de Dióscoro[1572]. Sin embargo, las cátedras episcopales más importantes del Imperio, Constantinopla, Antioquía y Roma, se opusieron vehementemente a las decisiones del Segundo Concilio de Éfeso. Por otra parte, los célebres obispos Ibas de Edesa, Domno de Antioquía y Teodoreto de Ciro fueron depuestos y desterrados. Lo mismo le ocurrió a Faviano de Constantinopla, que falleció poco tiempo después.

Dióscoro había alcanzado en otoño de 449, al igual que su predecesor, Cirilo, que en el año 431 había provocado en Éfeso el derrocamiento de Nestorio, la cumbre de sus aspiraciones, especialmente porque el emperador Teodosio II le había otorgado el apoyo necesario. El metropolita alejandrino había consolidado su liderazgo de opinión en el seno de la Iglesia de Oriente, lo que propició decididamente el avance teológico del monofisismo. Sus opositores fueron relegados de sus sedes episcopales o condenados al silencio. Con ello la controversia cristológica había quedado resuelta, así parecía, por lo menos[1573]. De repente, la situación cambió radicalmente cuando Teodosio II se cayó del

caballo y murió inesperadamente (el 28 de julio de 450). Le sucedió el renombrado militar Marciano y Pulqueria, la hermana del difunto emperador, ávida seguidora de las enseñanzas diofisitas, respetando al mismo tiempo su voto de castidad, se casó con el nuevo emperador. De pronto se abrió un nuevo capítulo en la política de la Iglesia en el que los opositores de Dióscoro lograron alcanzar un renovado protagonismo[1574].

Por estas razones, en octubre del año 451 se convocó un nuevo concilio por invitación del emperador Marciano en la basílica de Santa Eufemia, en Calcedonia, suburbio de Constantinopla, por aquellas fechas la iglesia más grande de la cristiandad, al que asistieron cerca de 450 obispos[1575]. Su misión era la aclaración definitiva del problema cristológico, una disputa que había provocado discusiones incesantes durante más de dos décadas y que ahora amenazaba con destruir la cohesión de la Iglesia oriental[1576]. Las deliberaciones del Concilio de Calcedonia fueron supervisadas por 19 comisionados imperiales que mantenían constantemente informada a la corte constantinopolitana y que se instalaron bien visibles en el centro de la sala de reuniones, en medio de los grupos enfrentados. Estaban presentes todos los obispados importantes de Oriente y una representación de la Iglesia de Occidente, encabezada por el legado del obispo de Roma. Ya en la primera reunión se revisaron las resoluciones del Concilio de Éfeso del año 449 y se desecharon en sus partes más esenciales. Tras un acalorado debate, que reflejaba el nuevo equilibrio de poder, el obispo de Alejandría Dióscoro fue condenado y, a continuación, a causa de un proceso eclesiástico, relegado de su cátedra episcopal. La cooperación entre los obispos de Roma y Constantinopla, fortalecida por el apoyo de la familia imperial, se ganó a la mayoría de la asamblea[1577]. Como resultado teológico del Concilio de Calcedonia se promulgo una fórmula diofisita, según la cual existía un solo Cristo en (no solo a partir de) dos

naturalezas, inseparables, pero no mezcladas entre sí. Los pasajes decisivos del texto decidido en Calcedonia dicen lo siguiente:

> Así que seguimos a los Santos Padres y enseñamos acorde a ellos: Nuestro Señor Jesucristo debe ser confesado como un solo y mismo Hijo, completamente el mismo en la divinidad, completamente el mismo en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente el hombre, hecho de alma, de razón y de cuerpo, de la misma manera de la divinidad que el Padre, de la misma manera de la humanidad que nosotros somos mismos, en todas las cosas igual a nosotros excepto en el pecado, nacido del Padre antes del tiempo del mundo, según la divinidad, en los últimos días el mismo nacido para nosotros y para nuestra salvación, de María, la Madre virgen de Dios; según la humanidad, un mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito en dos naturalezas sin mezclar, sin cambiar, sin dividir y sin separar, sin abolir de ninguna manera la diferencia de naturalezas debido a la unificación, sino preservando la peculiaridad de cada una de las dos naturalezas y uniéndose en una persona y en una hipóstasis, no por división o separación en dos personas, sino por el mismo Hijo unigénito, Dios, Logos, Señor, Jesucristo, como enseñaron los profetas desde el principio y como él mismo, Jesucristo, nos enseñó, y como se nos transmite en el símbolo de los padres[1578].

Con la aceptación de la confesión de fe diofisita se dio la espalda a los nestorianos y se produjo una rotunda negación de la doctrina monofisita. El concepto de las naturalezas inseparables e indivisas de Cristo se dirigió contra los nestorianos, y el concepto de las naturalezas no mezcladas y no transformadas de Cristo contra los monofisitas. Las decisiones del Concilio de Calcedonia tuvieron una importancia crucial para el posterior desarrollo de la Iglesia en cuanto conformaron las bases de la labor dogmática de las futuras generaciones de teólogos. Visto desde el punto de vista político del Imperio oriental, la fórmula adoptada mayoritariamente por el Concilio profundizó las divisiones entre las teologías de orientación monofisita, que no reconocieron las resoluciones de Calcedonia, y las que seguían profesando una ortodoxia diofisita[1579].

El resultado de las disputas cristológicas sobre la naturaleza de Jesús unificó, por un lado, a una parte del episcopado oriental con la Iglesia de Occidente, pero también produjo, por el lado contrario, una profunda división en la cristiandad oriental, cuyas consecuencias políticas afectaron la cohesión de las regiones do-

minadas por grupos disidentes. Mientras que la periferia del Imperio romano de Oriente (Egipto, Siria, Armenia) permaneció en términos generales monofisita pese a las decisiones de Calcedonia, toda Asia Menor, Constantinopla y el Imperio occidental se adhirieron firmemente a la doctrina diofisita[1580]. La alianza tradicional entre los obispos de Roma y Alejandría, que procedía de los tiempos de Atanasio y Julio (mitad del siglo IV), se rompió definitivamente a raíz de la controversia cristológica y las decisiones de Calcedonia. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, los obispos de Roma y Constantinopla, que en los debates teológicos del Concilio de Calcedonia aún habían cooperado estrechamente, por motivos de rango, jerarquía y prestigio de sus respectivas sedes sembrarán las semillas de un nuevo cisma eclesiástico que aún hoy no ha podido ser superado[1581].

La expresión cisma eclesiástico puede sonar un tanto eufemística, pero traducida a la realidad política del siglo V, significaba más bien enemistad irreconciliable, rebelión y derramamiento de sangre. En realidad, fue una lucha sin cuartel entre ciudadanos de una misma confesión cristiana: monofisitas contra diofisitas, Alejandría contra Antioquía, Roma contra Constantinopla, centro contra periferia. Puesto que cada lado pensaba que estaba en posesión de la razón y por lo tanto representaba el partido verdadero de Dios, no podía haber ningún compromiso con aquellos que adoraban a un falso dios, negando así la merecida veneración al Dios verdadero[1582]. Lo que desde una perspectiva moderna identificamos como fundamentalismo e intolerancia religiosa alcanzó a través de esta clase de razonamientos un punto culminante: la profunda convicción de estar en posesión de la verdad absoluta era entonces, como lo es ahora, insensible a la dimensión humana y la racionalidad. A partir de aquí se abría la puerta de la intolerancia y de la violencia.

Los caminos divergentes que emprendieron la Iglesia occidental y la oriental a raíz de la controversia trinitaria y las cuestiones

relacionadas con las grandes figuras teológicas de los siglos IV y V aumentaron, adicionalmente, debido a la rivalidad existente entre las principales cátedras episcopales del Imperio. Aunque el obispo de Roma ostentara un lugar de honor protocolario, este no poseía una posición de primacía sobre el episcopado oriental. Las más renombradas sedes episcopales maniobraron durante el siglo V en una deriva que tendía a la colisión. La constante presencia del emperador en Constantinopla restringía de forma considerable las posibilidades de poder del obispo local. A ello se añadió la rivalidad entre los obispos de Alejandría y Antioquía con respecto al titular de la sede del Bósforo[1583]. Muy diferente era la situación en Roma. El impotente emperador de Occidente residía principalmente en Rávena, hecho que le confería al obispo León I una notable capacidad de maniobra, suficiente para potenciar sistemáticamente su autoridad sobre su propia sede episcopal. La ideología de la sucesión apostólica que se remitía hasta el apóstol Pedro será esbozada ahora a raíz de las disputas surgidas entre Roma y Constantinopla. Arropada por la tradicional preponderancia de Roma, consecuencia del legado de la historia y por ello basada en motivos políticos, el obispo romano de turno pretenderá erigirse en el portavoz indiscutible de la parte occidental del Imperio, sumida desde el siglo V en el caos de las invasiones bárbaras[1584].

Un breve repaso de los más de cien años que median entre los Concilios de Nicea (324) y Calcedonia (451) permite obtener una primera impresión sobre los procesos de disidencia que dominaron la vida religiosa del Imperio, con sus múltiples agitaciones teológicas y segmentaciones confesionales. Frente a los esfuerzos de los gobernantes y de las altas jerarquías eclesiásticas, que postulaban la unidad del dogma y de la fe cristiana, la realidad cotidiana mostraba a menudo un cariz bien distinto, caracterizado por la diversidad, el disenso y la alternancia. Por paradójico que pueda parecer, fueron precisamente estas incesantes dis-

putas teológicas, en permanente conflicto mutuo, las que confieren a la historia de la Iglesia en la fase final de la Antigüedad, pese a sus aspectos conflictivos, un inconfundible signo de vitalidad.

Posiblemente tanto para los contemporáneos como para los estudiosos actuales, la confusa pluralidad de aportaciones a la doctrina cristiana, así como sus irreconciliables divergencias, pueden haber sido percibidas como un grave problema de clarificación confesional, pero, por otra parte, esta circunstancia no deja de ser una prueba palmaria de la versatilidad de la Iglesia, así como de su notable capacidad para encontrar diferentes respuestas a los más complicados interrogantes teológicos surgidos de la compleja y contradictoria naturaleza monoteísta del cristianismo.

A la imagen global del cristianismo en el Bajo Imperio pertenecen y se asocian aspectos clave, tales como especulación intelectual, erudición teológica, ansias de poder, violencia, fórmulas prescritas, profunda religiosidad, generosidad clerical, pero también terquedad, ambición, egoísmo y, por lo tanto, la imperiosa necesidad de buscar fórmulas de consenso. Sin embargo, estas consideraciones aparecen casi siempre como una especie de imagen instantánea. Una recién lograda solución de compromiso podía convertirse al poco tiempo en un nuevo problema. Dichos compromisos logrados tras arduas negociaciones nunca aparecen exentos de fecha de caducidad. Frente a esta situación, la Iglesia se verá continuamente obligada a sortear innumerables vaivenes y, ante el desmoronamiento del Imperio occidental durante los siglos V y VI, se inclinará a concertar acuerdos con los poderes fácticos y a adaptarse al espíritu contemporizador de una sociedad acosada por un profundo proceso de transformación política, económica y social.

Hasta el siglo VI, todo impulso decisivo que dinamizó y transformó el paisaje político-religioso del Imperio, provenía de su

propio fuero interno. Pero de repente, con la aparición y expansión del islam a lo largo del siglo VII, una nueva e irresistible fuerza religiosa irrumpirá desde el exterior de la cultura grecoromana-cristiana en las zonas periféricas del mundo antiguo, imprimiendo a las regiones orientales y meridionales de la cuenca mediterránea su inconfundible sello hasta nuestros días.

Si nos cuestionamos las causas que motivaron la absorción de extensas partes del Imperio romano por el nuevo imperio islámico, estas se pueden localizar en primer lugar en el acelerado ritmo marcado por la prolongada e irreconciliable división religiosa dentro del cristianismo. En el transcurso de unas pocas décadas, las fronterizas regiones orientales y meridionales del Imperio bizantino abrazaron la doctrina coránica. Fueron precisamente aquellas zonas que, a causa de su orientación monofisita, habían presentado al gobierno central una acérrima resistencia, las que a la larga generarán una creciente desafección hacia la corte constantinopolitana[1585]. Sin lugar a dudas las largas y sangrientas guerras contra las tribus germanas en el frente del Danubio y contra el Imperio persa en el Tigris y el Éufrates agotaron el potencial militar de Bizancio, hecho que debilitó considerablemente su capacidad de resistencia frente a la invasión islámica. Pero no menos crucial fue el permanente descontento de gran parte de la población de Mesopotamia, Siria, Egipto y norte de África con las prácticas opresivas de los terratenientes, así como la intolerancia religiosa de las autoridades gubernamentales, lo cual no ayudó precisamente a fortalecer la defensa de las zonas afectadas por la inminente amenaza de los ejércitos islámicos.

Visto desde esta perspectiva, existían razones de peso para comprender la metamorfosis religiosa acaecida en dichos territorios, que se encontraban inmersos desde hacía tiempo en una secular oposición al gobierno central. También hay que tener en cuenta en este contexto la nunca superada disidencia religiosa. El resentimiento de las comunidades monofisitas, nestorianas y do-

natistas contra la corte imperial de Constantinopla, de marcado cuño diofisita, desempeñó sin duda un importante papel dentro del proceso de distanciamiento con respecto a Bizancio, propiciando de esta manera el acercamiento de gran parte de los territorios sirios, mesopotámicos, egipcios y norteafricanos al islam.

4. Integración del monoteísmo en un mundo politeísta

Intentemos adentrarnos en el lejano mundo de unos viajeros provenientes del Oriente del Imperio romano a finales del siglo IV de nuestra era. En un ejercicio de imaginación, pensemos que unos nueve siglos después de su propia era fueran capaces de resucitar y poder visitar los países del Mediterráneo occidental. Supongamos, en nuestro periplo ficticio, que llegasen a Córdoba, que transitaran por el magnífico puente que se tiende sobre el Betis, y que desde allí se encaminaran hacia el extenso patio interior de la mezquita de los Omeyas. Con toda seguridad se llevarían una gran sorpresa al poner el pie en tal monumental edificio, que tras la Reconquista sería reconvertido en catedral del culto cristiano.

Las líneas arquitectónicas de la imponente obra, así como el tipo de construcción, seguramente les resultarían familiares. Más tarde, sin embargo, al atravesar las extensas hileras de pilares que dominan el excepcional conjunto arquitectónico —hasta transformarlo en una suerte de simétrico y frondoso bosque compuesto por elegantes columnas de piedra— su curiosidad inicial podría trocarse en confusión e incluso derivar en cierta incertidumbre o irritación. Imaginémonos también que no hubieran tenido constancia del advenimiento del islam y, por tanto, no pudieran adivinar la filiación originaria de la espectacular instalación que estaban recorriendo. Por ese motivo, es probable que pudieran pensar hallarse en una basílica sobredimensionada con

respecto a los usuales parámetros provinciales romanos. Simplemente la falta de la decoración pertinente, así como la carencia de inscripciones que ensalzaran la magnificencia del donante o al titular de la imponente construcción, habrían acentuado, si cabe, su creciente perplejidad. La observación de los diferentes elementos estilísticos del interior del edificio les permitiría probablemente, a pesar de las evidentes contradicciones, evocar numerosas asociaciones. Así podemos intuir que nuestros viajeros encontrarían más gráciles los seculares capiteles corintios correspondientes al antiguo templo pagano que, por ejemplo, las toscas volutas visigodas originarias de la primitiva capilla cristiana del siglo VII. La amplitud del espacio visual, las proporciones del recinto, las arcadas sostenidas por un sinfín de columnas, los refinados efectos ópticos que confieren luminosidad y penumbra al interior, en suma, la fuerza sugestiva y la exorbitante superficie de la construcción les inducirían a sospechar que se encontraban en un recinto palacial o en un lugar sacro de gran relevancia. En todo caso, nuestro grupo itinerante podría identificar la cruz fijada en un sitio visible como un símbolo cristiano y, con ello, catalogar el edificio como lugar de culto o acaso como majestuosa residencia de alguno de los grandes potentados de la era postconstantiniana adscritos a la nueva fe. Con anterioridad, Augusto, el fundador de la monarquía romana, ya había erigido su vivienda en el Palatino en una inseparable relación arquitectónica con el santuario de Apolo, donado por él. La fusión del palacio con el templo ya databa de los comienzos del Imperio romano, y en este punto muy poco cambiaría en los tiempos siguientes.

Pero volvamos a nuestros asombrados viajeros: a pesar de algunas incongruencias, a la hora de calibrar la función del edificio, deberían saberse pisando terreno conocido. Ni por un momento habrían creído que hollaban un santuario de cualquiera de los numerosos dioses del culto tradicional en franca decadencia a

lo largo de la segunda mitad del siglo IV. Esta conclusión no solo quedaba respaldada por la ausencia de estatuas o símbolos atribuibles a las múltiples deidades del culto pagano que solían ser veneradas en esta clase de templos, sino que la monumentalidad y también la contundencia que envuelve a todo el espectacular conjunto les habrían transmitido con seguridad la sensación de que ese grandioso recinto estaba dedicado a una divinidad en concreto, como la que encarnaba el Dios de los cristianos, que como Dios único no toleraba la sombra de otras divinidades. El hecho de que el edificio hubiese sido erigido en honor de Alá, como denominan los musulmanes a dios según la invocación de su profeta, es cosa que debe anotarse aquí al margen.

Apenas podemos imaginar otro lugar que en su totalidad se revele a la vez tan inequívoco y contradictorio como la mezquita de Córdoba. Precisamente en el contraste que evidencia esta dualidad se manifiesta uno de los fenómenos básicos del sentimiento vital de la Antigüedad tardía. Si quisiéramos encontrar un eslogan para traducir la compleja percepción que la incomparable edificación suscita, podríamos definirlo como el triunfo de la contradicción en el mundo de la uniformidad, o viceversa. La esencia de esta noción se sigue desprendiendo aún hoy en día del imponente templo construido a orillas del Betis, cuyo mensaje evoca un irrevocable anuncio de la verdad incuestionable que proclaman las dos religiones monoteístas implicadas respectivamente en la construcción y reutilización del edificio en cuestión. La fuerza de atracción y capacidad de expresión del conjunto arquitectónico no se ha resentido por ello. Se pueden imaginar otras evoluciones respecto a la utilización del templo salvo una excepción, que es decisiva en nuestro planteamiento: un regreso a las raíces, es decir, a la disposición prístina del recinto (concebido en origen como un lugar de culto pagano que aún proporciona en la actualidad el fundamento para la mezquita/catedral) queda definitivamente descartado en nuestra capacidad de imagi-

nación; la irrupción del monoteísmo se revela en su relación con el politeísmo como baluarte de una transformación cultual irreversible. Es precisamente la atmósfera de exclusividad que envuelve a la mezquita/catedral la más nítida expresión de un sistema de creencias absolutas e indivisibles. Llegados aquí se imponen límites a nuestra fantasía. Al percatarnos conscientemente de ello, nos vemos obligados a rastrear la profunda huella histórica, que se remonta hasta la dinastía constantiniana como punto de partida de la transformación religiosa que comienza en el mundo antiguo y que perdurará durante los siglos venideros. Al intentar recuperarla, surge el interrogante de por qué y cómo pudieron los seguidores del Dios único erradicar una tradición religiosa y cultual milenaria que había predominado en los siglos anteriores, dotando a la sociedad y al Estado de una alta cuota de estabilidad. El intento de explicarnos el desconcierto que experimentan nuestros viajeros de la Antigüedad tardía al reflexionar sobre el dualismo religioso que emana del santuario bético nos conduce así a la búsqueda de respuestas en torno a esta crucial cuestión.



26. El mihrab de la mezquita de Córdoba visto desde la capilla de Villaviciosa. © J. A. Martín / Anaya.

Durante el reinado de la dinastía constantiniana no solo se consuma en rápidos pasos la transición del politeísmo al monoteísmo, sino también la implantación y consolidación del culto al Dios cristiano protegido inicialmente por Constantino, y secundado por sus sucesores, hacia la consumación de una simbiosis entre la Iglesia y el Estado. La preferencia religiosa que desde el origen del Imperio de los césares propagaba periódicamente el emperador de turno servía como resorte para cohesionar un frágil conglomerado político-territorial, a pesar de sus exorbitantes dimensiones, y siempre amenazado por disidencias políticas, sociales y religiosas. En este contexto se inserta la propuesta de Diocleciano al reavivar un esquema teológico de corte tradicional en torno al culto de Júpiter y Hércules con miras a reforzar su proyecto tetrárquico, cuya intención no era otra que estabilizar mediante un programa religioso, comúnmente aceptado, el contestado sistema político del Bajo Imperio.

Con la implantación del cristianismo todo cambia definitivamente. Las relaciones entre cultos incompatibles y el deseo de formular un nuevo soporte ideológico que concilie el área política con las nuevas teologías se convierten en cuestiones de Estado. También se plantea súbitamente la necesidad de unificar las disidencias dogmáticas, surgidas dentro de una Iglesia altamente segmentada, bajo un credo universalmente reconocido. Los sucesores de Constantino se encontrarán con un cúmulo de dificultades inherentes a la naturaleza de la nueva fe (desviaciones teológicas, rivalidades regionales o disidencias entre clérigos) que impedirán homogeneizar las diferentes posturas dogmáticas que dividían a un crecido número de comunidades cristianas diseminadas por la vasta geografía del Imperio. Aspiraban a una cristiandad unificada en la que todas las tendencias enfrentadas entre sí se pudieran aunar bajo el techo de una sola comunión de culto. Por este motivo, a partir del reinado de Constantino el mundo romano se verá inmerso, en el espacio de solo dos generaciones,

en un denso proceso de cristianización y teologización del Estado. Sus fundamentos se transformarán de tal manera que no pocos coetáneos, al igual que nuestros viajeros ficticios, vivieron con vertiginosa perplejidad esta sorprendente metamorfosis. ¿Por qué evolucionó el Imperio hacia el monoteísmo desprendiéndose de un bagaje cultural que lo había apadrinado durante siglos? ¿Existían alternativas ante dicha encrucijada?

El hecho de que Constantino decidiera educar a sus hijos en el espíritu de la nueva fe será visto posteriormente como decisivo para la futura orientación política y religiosa de la Antigüedad tardía. Su previo acercamiento a Cristo (312, 326) ya había abonado el terreno para la futura evolución, pero serán finalmente las convicciones religiosas de sus sucesores las que convertirán una línea de transmisión histórica en una imparable vía de continuidad que redundará en la consolidación de un Estado cristiano. En este contexto podemos fijarnos de nuevo en nuestros viajeros imaginarios a través del tiempo y del espacio, pues el impresionante monumento monoteísta de la capital bética puede ser leído, en el marco del contexto evocado, como un testimonio elocuente que engloba y al mismo tiempo sintetiza estados de ánimo divergentes, evoluciones históricas contrapuestas, así como mentalidades antagónicas, factores todos ellos constitutivos de la arquitectura social, política y espiritual del siglo IV.

Los emperadores cristianos de este siglo intervinieron en todos los ámbitos de la vida cultural, expresando sus preferencias personales y tratando de hacerlas cumplir mediante una avalancha de leyes y reglamentos[1586]. Querían estabilizar el funcionamiento del culto, lo que resultaba una tarea titánica en vista de la diversidad dogmática y la resistencia de los numerosos disidentes. En primer lugar urgía homogeneizar los diversos credos, así como solucionar los problemas referentes al personal clerical dentro de la estructura eclesiástica. Ejercer el control en la designación de los obispos, influyendo así en los los designios de las

comunidades cristianas, constituyó uno de los elementos básicos de la política imperial. Colocar a personas del agrado de la corte en las sedes episcopales más relevantes favorecía a los intereses del regente que las apadrinaba.

Juliano actuó de manera similar cuando reformó el culto pagano según las normas de la Iglesia cristiana. Si nos preguntamos sobre los motivos del fracaso de la política filopagana de Juliano, debemos remitirnos al largo reinado de Constancio II. Al haber tomado éste decididamente partido por la Iglesia cristiana, marcó unas pautas de proceder que no podían fácilmente desoír sus sucesores, independientemente de su capacidad para tratar venturosamente o no con los grupos episcopales dominantes. En la prosecución de la unidad religiosa del Imperio no podía obviarse la capacidad integrativa de la Iglesia cristiana. No estaba claro qué posición podría imponerse finalmente: la del emperador o la de los obispos, pero que el consenso eclesiástico-político representaba una nueva dimensión en la política del Imperio, no lo sabía ningún emperador mejor que Constancio II.

Al observar en su totalidad la posición religiosa de la dinastía constantiniana, es sorprendente que tanto al principio como al final de esta etapa histórica, generalmente considerada como sinónimo del establecimiento del cristianismo, se impuso un decidido partidismo pagano[1587]. El tetrarca Constancio I apoyó la persecución de los cristianos iniciada por Diocleciano en su parte correspondiente del Imperio, y Juliano, el último representante de esta dinastía, intentó en la medida de sus posibilidades revivir los cultos paganos, que habían sido oprimidos, sobreponiéndolos al cristianismo. Pero por mucho que los polos convergentes de esta época contrasten con su núcleo interno, esta situación es sintomática para entender la atmósfera religioso-política prevaleciente en el período constantiniano, que, además, refleja un estado de excepción inusual para una época tan extremadamente agitada desde el punto de vista religioso. Los sucesores de Cons-

tantino —Constantino II, Constancio II y Constante— declararon su compromiso con la doctrina cristiana distanciándose de los rituales paganos y permitiendo así su integración en un paisaje politeísta. Además, se esforzaron por unificar el Imperio sobre una base cristiana. El largo reinado de Constancio II, durante el cual se inicia la simbiosis entre la Iglesia y el Estado, da amplio testimonio de este proceso[1588]. No obstante, los posicionamientos divergentes en cuanto al culto dentro de la misma dinastía dieron lugar a un espectro sorprendentemente amplio de opiniones relativas a las cuestiones de fe.

Cada miembro de la dinastía constantiniana encarnaba un credo religioso diferente. Mientras que el fundador de la dinastía, Constancio I, fue un seguidor del paganismo tradicional, su nieto Juliano, también pagano, adoptó una postura filosófico-teúrgica que difería claramente de las creencias de su abuelo. Mientras Constantino oscilaba entre la ortodoxia nicena y el arrianismo, sus hijos Constantino II y Constante fueron adeptos del credo niceno, y Constancio II se inclinó por un arrianismo moderado, que, a su vez, contrastaba con el posicionamiento arriano radical de su corregente y primo Galo. En vista de este amplio espectro de opciones religiosas, ¿se puede hablar realmente de un culto único que refleje la postura religiosa de la dinastía en su conjunto?

Será a partir de la era tetrárquica cuando los temas relacionados con el culto se intensificarán de tal manera que obligarán a concretar la propia posición, por lo que aflorarán fuertes contrastes.[1589] Dicho de otro modo, desde principios del siglo IV, la confesión religiosa personal de las élites dirigentes se convertirá no solo en un factor diferenciador del gobierno, sino sobre todo en una cuestión de supervivencia política. Las posibilidades que tenían los emperadores romanos para distinguirse estaban limitadas por múltiples exigencias, como la consideración de las demandas del Senado, del ejército, de las provincias, de la pobla-

ción romana urbana y de los pueblos vecinos. Además, existían unas expectativas extremadamente altas en la capacidad de gestión del jefe del Estado, que debía ejercer como mediador, administrador, juez, comandante del ejército, sacerdote y máximo representante del Imperio, teniendo siempre que actuar adecuadamente, ya que los fracasos podían poner en peligro su regencia. Si un emperador quería destacar en su gobierno dándole un matiz inconfundible que otorgara a su reinado esplendor y lo diferenciase de los otros, podía recurrir al amplio campo de opciones de culto que ofrecía el politeísmo, donde existía una enorme reserva de escenificaciones creativas.

Las medidas que los emperadores adoptaron en este sentido se subsumían bajo dos conceptos: adaptación o diferenciación. Los candidatos al trono podían legitimar su gobierno vinculándose a sus predecesores más gloriosos (Trajano-Adriano) o presentándose como miembros de una tradición nueva, como hizo Alejandro Severo al alejarse de la política religiosa de su fracasado predecesor Heliogábalo[1590], o Galieno al distanciarse de la política anticristiana de su malogrado padre Valeriano. La necesidad de ajustarse a las medidas de los competidores o diferenciarse de ellas determinó las reglas de la orientación cultual de varios emperadores, mucho más que sus propias convicciones personales. Así, por ejemplo, Vespasiano ayudó a que el culto a Isis, que había sido proscrito por Tiberio, alcanzara un nuevo esplendor debido a sus conexiones con Egipto, e incluso lo utilizó como fundamento ideológico de su reinado[1591]. Magnencio actuó de manera similar volviendo a permitir los sacrificios nocturnos prohibidos por Constante y Constancio II, y Eugenio, un cristiano, se escenificó como protector de los cultos tradicionales a fin de marcar la diferencia con Teodosio, quien se mostraba dispuesto a acabar con el paganismo.

A partir de mediados del siglo III, las posibilidades de diseñar la política religiosa estuvieron vinculadas a corrientes henoteís-

tas que iban ganando poco a poco el favor de las clases dirigentes, llegando a alcanzar un éxito incontestable. En los estratos más altos de la sociedad se hizo evidente un cambio en el sentimiento religioso a medida que los emperadores empezaron a difundir con vehemencia ciertos cultos en detrimento de otros. El recurso de Aureliano al *Sol Invictus* como símbolo y garante de su gobierno, destacado sobre otras deidades, o la formación del colegio tetrárquico basado en Júpiter y Hércules (cuya pretensión de poder no podía ser cuestionada), marcó el punto de partida de la búsqueda religiosa de la dinastía constantiniana. Aureliano y Diocleciano jugaron un papel decisivo en el desarrollo y la formación de la conciencia religiosa de Constantino. No se pretendía solo exteriorizar las respectivas convicciones religiosas individuales de los emperadores, sino que se trataba de preservar la amenazada cohesión interna del Imperio mediante la introducción de un culto vinculante para la mayoría de la población[1592].

Este objetivo parecía estar cercano en el año 361, cuando Juliano, tras la inesperada muerte de Constancio II, llegó al poder sin tener que librar una devastadora guerra civil. Esta decisiva coincidencia, interpretada por Juliano como una confirmación sobrenatural que avalaba la restauración del culto pagano, tuvo su efecto inmediato en la política religiosa, pues la preferencia por la Iglesia cristiana, que había ido aumentando continuamente desde Constantino, experimentará un retroceso a partir de ese mismo momento[1593]. Así, con la abolición de las sanciones impuestas por Constante y Constancio II a los cultos tradicionales, el emperador, que se había alejado del cristianismo, declaró su apoyo a una renovación pagana del Imperio[1594].

No debería sorprender que la opinión pública reaccionara ante la reorientación religiosa más discretamente de lo que Juliano habría esperado[1595], ya que dos generaciones de apoyo estatal al cristianismo habían cavado profundas huellas. Juliano tuvo incluso dificultades de captar la benevolencia de algunos de sus

contemporáneos paganos como Amiano, cuyas escasas declaraciones acerca de la política de restauración resultaron más bien críticas, lejanas a la aprobación unánime esperada por el emperador[1596]. Visto en retrospectiva, el programa de la remodelación pagana del Estado aparece pleno de contradicciones. Con su politeísmo tradicionalista, Juliano —quien había disfrutado de una educación filosófica y estaba profundamente conectado con la tradición pagana— aparentemente solo fue capaz de atraer a un reducido número de intelectuales receptivos a sus ideas, pero no llegó a tocar el nervio interno de la mayoría de la sociedad romana[1597]. En los últimos cinco decenios, el cristianismo se había convertido en la comunidad religiosa más relevante del Imperio, aunque posiblemente solo porque el paganismo aparecía dividido en innumerables parcelas, independientes unas de otras e incapaces de formar un frente común. Por tanto, esta rápida consolidación del cristianismo pudo haber jugado un papel importante en el escepticismo causado por la política restaurativa de Juliano[1598]. Sin embargo, los esfuerzos de éste para la renovación pagana del Estado y la sociedad aparecen como un episodio anecdótico debido a la brevedad de su reinado, que, en contraste con el mandato imperial de su tío y de sus primos, no pudo lograr resultados duraderos. Además, la estrepitosa derrota que Juliano sufrió en la guerra contra el Imperio persa tampoco contribuyó a promover la confianza en los dioses que lo apadrinaban.

Sus contemporáneos, a la hora de valorar la situación, fueron muy conscientes de las incongruencias de su política religiosa, de modo que actuaron acorde con las circunstancias a la hora de elegir a su sucesor. El hecho de que después de Juliano —un pagano militante— fuera proclamado emperador el cristiano Joviano (363) —que ciertamente no era un fanático religioso— puede interpretarse como la respuesta a la vacilante aceptación que tuvo la restauración de Juliano, especialmente en las regiones orientales del Imperio. Las primeras medidas en materia reli-

giosa adoptadas por Joviano revelaron un alto grado de comprensión y tolerancia hacia los cultos paganos que Juliano se había afanado en proteger. Que fuera precisamente un cristiano en el trono quien actuara con prudencia en la delicada esfera cultual, es un claro factor indicativo del afán de la época hacia la coexistencia religiosa. El nuevo gobierno no pretendía orquestar una ruptura radical con la tradición pagana[1599], pese a que tenía la clara intención de poner fin a las medidas más irritantes tomadas por su predecesor. Aunque Joviano falleció a los pocos meses de su reinado, sus sucesores, los hermanos cristianos Valentiniano (364-375) y Valente (364-378), se orientaron hacia las pautas de actuación en materia religiosa que había establecido su predecesor. Sin embargo, el hecho de que a partir de ese momento solo ascendieran al trono imperial emperadores cristianos, hizo que el resurgimiento del paganismo promovido por Juliano quedara definitivamente descartado. Durante el reinado de la dinastía teodosiana se consumará la irreversible implantación del cristianismo

5. Clérigos enfrentados por el predominio de su respectivo dogma de fe

No juzguéis, para que no seáis juzgados.
Mateo, 7, 1

Entre los numerosos ejemplos que podrían citarse para llenar de contenido el presente epígrafe, nos fijaremos en la causa del controvertido obispo Atanasio de Alejandría. A través de su turbulenta biografía, se evidencia la intensidad y magnitud del enfrentamiento por el predominio de una determinada orientación teológica, que mantuvo en suspense a la comunidad eclesiástica del Imperio durante décadas. Comencemos nuestras observaciones con el Sínodo de Tiro (335), donde la mayoría de los obispos

fenicios y sirios decidieron revocar de su cargo al patriarca alejandrino Atanasio.

Las acusaciones formuladas por Sozomeno ponen de relieve las presumibles irregularidades cometidas en la elección de Atanasio como obispo de Alejandría, así como sus violentas acciones contra los cristianos melicianos, que constituían una importante comunidad en el país del Nilo[1600]. Aunque Atanasio apareció en el Sínodo de Tiro arropado por un numeroso grupo de obispos egipcios leales, sus oponentes (los melicianos egipcios y los seguidores de Eusebio de Nicomedia) formaban la mayoría. Se creó una comisión de investigación de la que no se podía esperar un voto favorable para el obispo alejandrino, que abandonó Tiro antes de que se pronunciara la sentencia. En sus recriminaciones, los obispos se centraron en la forma en que Atanasio ejerció su ministerio episcopal, que supuestamente había usurpado, excediéndose además en el ejercicio de sus atribuciones. Por estos motivos, la mayoría del sínodo se pronunció a favor de la destitución del titular de la cátedra episcopal de Alejandría[1601].

En el debate que suscitó la deposición de Atanasio, su posición teológica jugó un papel secundario; fue ante todo su comportamiento como obispo lo que resultó ser objeto de repulsa. Ciertamente, ambos niveles, el teológico y el disciplinario, difícilmente podrían separarse el uno del otro. Sin embargo, la doctrina de fe representada por Atanasio gozaba de una amplia aceptación dentro de la iglesia egipcia. Conscientes de esta circunstancia, sus oponentes trataron de probar su falta de fiabilidad política, afirmando que el obispo de Alejandría tenía la intención de cortar el suministro de grano a Constantinopla, una acusación que surtió el efecto deseado en el ánimo del emperador. Constantino no estaba dispuesto a mantener a una persona dudosa en una ciudad estratégicamente tan importante como era Alejandría, el principal granero del Imperio, por lo que ordenó la expulsión de Atanasio de su sede episcopal.

A través de un sínodo, un determinado grupo de obispos había sido capaz de destituir a un impopular colega mediante una mayoría de votos, generando así un panorama inaudito hasta entonces. Aunque en el centro de las discusiones sinodales había prevalecido la personalidad de Atanasio, con su revocación, sus posicionamientos teológicos fueron igualmente puestos en entredicho. Atanasio era considerado un acérrimo defensor de la doctrina nicena, una corriente dentro de la Iglesia que pretendía unificar la cristiandad dividida a través de un dogma trinitario, no exento de problemas, anatematizando consecuentemente a los denominados «arrianos». Aunque el amplio margen interpretativo de la fórmula de fe —aceptada por el emperador Constantino— fuera decisivo para la aceptación de la doctrina nicena, su contenido teológico era más que difuso. En este contexto hay que resaltar que el reconocimiento o rechazo de determinadas claves de su concisa interpretación teológica dependía de consideraciones que estaban más allá de los posicionamientos dogmáticos, tales como el carácter de los protagonistas del debate, su prestigio dentro del episcopado o, no menos importante, el favor de la corte imperial. A menudo, estos factores externos con respecto a la reflexión teológica resultaban decisivos.

En el Sínodo de Tiro, dichos aspectos, situados al margen de la teología, desempeñaron un papel decisivo. Eusebio de Nicomedia, que pronto llegaría a ocupar la cátedra episcopal de Constantinopla (338) y que gozaba de la benevolencia de la corte imperial, impulsó la condena de Atanasio gracias a su notable influencia en el episcopado oriental. No obstante, los criterios de cariz político (como el apoyo de un poderoso grupo de obispos o la protección que otorgaba la dinastía reinante) estaban sujetos a imprevisibles fluctuaciones. Repentinas vicisitudes, como fue la fragmentación del poder imperial entre los herederos de Constantino en el año 337 o la repentina muerte de Eusebio de Constantinopla unos años más tarde, podían generar nuevas constela-

ciones teológicas capaces de modificar sustancialmente el panorama doctrinal dentro de la comunidad cristiana.

La biografía de Atanasio ofrece muestras altamente reveladoras acerca de la relevancia de estos procesos de cambio. Tras su expulsión de Alejandría, Atanasio se había refugiado en Occidente, donde se apresuró a buscar aliados[1602]. Los encontró en el obispo Julio de Roma[1603] y en el emperador Constante[1604]. Con ello se perfilaba una reanudación del conflicto en torno al patriarca alejandrino, que, en concordancia con el nuevo reparto del poder a raíz de la muerte de Constantino, amenazaba con convertirse en el tema más acuciante del escenario político. Merced a la intensa actividad propagandística de Atanasio y de otros desterrados, las discrepancias doctrinales subyacentes empezaron a cobrar un alto grado de publicidad. Las iglesias occidentales tomaron nota de los debates teológicos recientes (cosa que no habían hecho hasta entonces) que habían causado el exilio de varios obispos orientales, y a partir de ese momento se desarrollará paulatinamente una mayor sensibilidad hacia la complejidad de las cuestiones doctrinales y jurídicas, responsables del alud de destituciones acontecidas en la iglesia oriental. Observamos aquí una fase de colisión, que ya no podrá ser atenuada mediante el poder coercitivo de un Imperio unificado. El caso de Atanasio pasará a ser, más que lo fue en el pasado, una disputa política interna que enfrentará a las dos partes del Imperio, que ya de por sí rivalizaban en multitud de temas, fuera de los asuntos relacionados con la esfera eclesiástica.

Para ser restablecido en su anhelada silla episcopal, el desterrado patriarca tenía que recuperar su legitimidad por medio de una revisión del todavía vigente dictamen de Tiro (335), responsable de su destitución. En segundo lugar, precisaba de un sínodo que acordara su reposición. Por último, era necesario que esta decisión pudiera ser llevada a cabo en Alejandría, es decir, dependía de la aprobación del poder político pertinente, cosa bastante im-

probable, puesto que el caso de Atanasio no era el único que había que resolver. Otros desterrados también se aferraban a la posibilidad de su regreso y trabajaban arduamente en aras de su reposición.

Ante esta situación, Atanasio movilizó a sus partidarios en la parte oriental del Imperio, al igual que Marcelo de Ancira y Asclepas de Gaza[1605]. A continuación, se dirigió al obispo de Roma, a fin de que, merced a su prestigio, convocara un sínodo que apoyara las pretensiones de los desterrados. Atanasio tenía bien claro[1606] que para poder realizar una acción de semejante envergadura, debía recabar la protección del emperador de Occidente. En Oriente tenía las puertas cerradas, ya que Constancio II se había pronunciado en su contra, y sus adversarios clericales se encontraban en una posición consolidada. Con la designación de Gregorio como obispo de Alejandría, el caso había quedado resuelto para el episcopado oriental.

Ignoramos lo que pudo haber inducido a Julio de Roma a abogar en favor de Atanasio, así como de Marcelo de Ancira[1607], ante todo habiendo sido este último condenado por herejía. En todo caso, no fueron criterios teológicos los que inspiraron tal decisión. Dado que la recepción dogmática del credo niceno (que no pocos teólogos consideraban difícilmente asumible) no había tenido casi ninguna repercusión en la Iglesia occidental, y que antes de la década de los años cincuenta del siglo IV no se detecta aquí ninguna toma de postura al respecto, podemos constatar que la controversia dogmática, que dividía a los teólogos orientales, no pudo haber sido decisiva para explicar el proceder del obispo romano[1608]. Sí que podemos presuponer, sin embargo, que Julio percibió con preocupación los conflictos desatados en el seno del episcopado oriental. Tenía la sensación de que peligraba la unidad de la Iglesia[1609]. Erigiéndose en interlocutor del episcopado occidental, propuso convocar un sínodo representa-

tivo de ambas partes del Imperio[1610] con la finalidad de regular la problemática situación.

Para entender lo que sucederá luego, debemos constatar que ambos bloques episcopales se desenvolvían bajo premisas muy diferentes, casi irreconciliables. La pugna en torno al prelado alejandrino no solo se había extendido geográficamente, sino que empezaba ahora a invadir temas que afectaban a la disciplina clerical, así como a la aplicación del derecho canónico, en cuyo punto central se manifestaban dos posiciones axiomáticas, tan diferentes como incompatibles entre sí[1611].

A instancias de Julio, los obispos occidentales abogaban por restituir al clérigo alejandrino a su sede. Por consiguiente, rechazaban el nombramiento de Gregorio como su legítimo sucesor. Para los seguidores de Eusebio de Constantinopla, que se remitían a la sentencia de Tiro[1612], la cuestión estaba zanjada[1613]. Consideraron la iniciativa romana una inaceptable e inoportuna intromisión del lejano Occidente en los asuntos propios de Oriente, por lo que los obispos orientales rechazaron categóricamente las consecuencias que se habrían producido a raíz de una aceptación de los deseos de Occidente. Si esto hubiera sucedido, se le habría reconocido al obispado de Roma la potestad de actuar como instancia de apelación en cuestiones eclesiásticas que afectaran a toda la Iglesia, cosa que los más renombrados representantes del episcopado oriental no podían ni querían tolerar[1614].

A pesar de existir la necesidad de dialogar y de establecer acuerdos consensuados, la propuesta de celebrar un concilio común fue desestimada[1615]. Para salvar la situación, las dos partes del Imperio convocaron por separado sendas asambleas. Al final del año 340[1616] se reunieron en Roma unos cincuenta prelados, procedentes de Italia, que se pronunciaron a favor de la admisión de los obispos orientales exiliados en sus respectivas sedes episcopales, y también decretaron la deposición de Gregorio como

titular del patriarcado de Alejandría[1617]. Tal decisión quedó, no obstante, sin efecto, pues el episcopado oriental no aceptó los acuerdos del sínodo romano.

Poco después, en el verano de 341[1618], se convocó igualmente un sínodo en Antioquía, con motivo de la inauguración de la espléndida catedral patrocinada por el emperador, en el que tomaron parte Constancio II, así como 97 obispos de las distintas regiones de Oriente[1619]. El proyecto para la construcción de la basílica procedía de Constantino. Con motivo de su consagración, Constancio II celebró una brillante fiesta en la que participaron los obispos orientales que se habían congregado para debatir el tema relacionado con la sede alejandrina, puesto en la mesa de debate por el posicionamiento de los obispos itálicos. Como era de esperar, se desestimaron las sentencias del sínodo romano. Además, se promulgó una fórmula dogmática que se aproximaba al credo niceno[1620].

Los intentos de encontrar un camino teológico viable al que se pudieran adherir la mayoría de los obispos de todas las regiones del Imperio partieron de Oriente, pero tuvieron tan poca aceptación como las propuestas eclesiásticas que había sugerido anteriormente el sínodo romano. Piénsese también, en relación con la valoración de ambas reuniones episcopales, que la asamblea de Antioquía era formalmente un sínodo imperial, pues el emperador estuvo presente en sus deliberaciones[1621], hecho que, por otra parte, pone de manifiesto cuán profundamente habían variado las condiciones de la política eclesiástica tan solo unos años después del Concilio de Nicea.

¿Qué conclusiones se pueden extraer de las deliberaciones del sínodo antioqueno? Constatamos que Constancio II tomó aquí una serie de decisiones de acuerdo con los prelados de su zona de dominio. Pero al contrario de lo que había acontecido en Nicea, donde un solo emperador había convocado a toda la cristiandad, los participantes del sínodo antioqueno representaban solo a una

parte del episcopado, y el otro emperador, Constante, estaba ausente. En cuanto al reconocimiento general de los resultados de la asamblea, Constancio II podía esperar tan poco de Roma como los participantes del sínodo antioqueno.

Para la Iglesia de Occidente, sin embargo, el papel que había desempeñado Julio en las negociaciones con el episcopado oriental podía ser interpretado (desde la perspectiva occidental) como una revalorización de la sede romana, que debería concretarse en los siguientes sínodos. Las iglesias de Occidente empezaron a actuar de forma más autónoma y conscientes de sí mismas frente al poder político. Los sínodos regionales que se habían celebrado en ambas partes del Imperio, sin llegar a conseguir acuerdos, también pusieron de relieve en qué medida se habían distanciado entretanto en materia eclesiástica Oriente y Occidente, apenas cinco años después de la muerte de Constantino.

Aparte de la rigidez dogmática de la que hacían gala las partes implicadas en el conflicto, en la práctica se generaron situaciones irritantes. La declaración de amnistía en pro de los exiliados que propagaba el sínodo romano provocó en algunas partes de Oriente una creciente intranquilidad. Aquellos obispos que se aferraban al veredicto de Roma y regresaban a sus sedes eran considerados intrusos por sus adversarios; para sus partidarios, sin embargo, eran legítimos aspirantes a la cátedra episcopal. Las consecuencias fueron múltiples rifirrafes que la mayoría de veces se saldaban de forma violenta y cruenta. Cada candidato podía recurrir a un conjunto de fieles seguidores dispuestos a apoyar ciegamente sus pretensiones, incluso con métodos opresivos si fuera necesario. Dentro de las comunidades cristianas más militantes empezaron a aflorar tensiones y disidencias que en algunas ocasiones, cuando por ejemplo se producían vacantes en las sedes episcopales por la muerte o la inhabilitación de su titular, degeneraban en luchas callejeras, en revueltas urbanas y a veces en riadas de sangre. Los partidarios de un determinado candidato a

obispo formaban agrupaciones socialmente relevantes con las que se podía dominar la calle y provocar tumultos, es decir, con las que se podía ejercer una fuerte presión sobre las decisiones políticas a tomar[1622].

La inesperada muerte del obispo Eusebio de Constantinopla, al final del año 341, constituye un decisivo punto de inflexión en el devenir del episcopado oriental. También marca un punto culminante en los forcejeos internos de la Iglesia[1623]. Con él perdieron los obispos orientales un insustituible foco de referencia, o, dicho de otra manera: su centro teológico y espiritual. De nuevo se planteaba la cuestión sucesoria en su sede episcopal, pues el destituido obispo Paulo volverá a entrar otra vez en acción, haciendo valer sus pretensiones a la cátedra constantinopolitana. La disputa entre los candidatos Paulo y Macedonio generará intensos disturbios entre sus partidarios. En el transcurso de las acciones violentas desencadenadas por ambas partes, perderá la vida uno de los cargos militares más importantes de la ciudad, el *magister militum* Hermógenes[1624]. El propio Constancio II tuvo que acudir rápidamente desde Antioquía a Constantinopla para restablecer con su presencia el alterado orden público y sofocar la sedición[1625]. La situación era extremadamente tensa. Cuando apareció el emperador al frente de un contingente militar ante las murallas de la ciudad, la ciudadanía salió a su encuentro y suplicó su perdón. En última instancia, la pacificación de Constantinopla solo podrá alcanzarse mediante una demostración de fuerza. El emperador, indignado por el comportamiento levantisco de una parte de la población, ordenó reducir el suministro de grano procedente de Egipto para imponer su autoridad, que parecía peligrar por los intentos de desestabilización, inspirados por las pretensiones eclesiásticas de Occidente[1626]. Paulo volverá a ser desterrado[1627].

Notoriamente, cada vez con mayor frecuencia y con creciente agresividad y crudeza se dirimían distinciones sutiles y especula-

ciones filosóficas sobre la esencia de Dios, formuladas a través de sentencias persuasivas, a veces intimidatorias. Se debatían dogmas de fe en numerosos tratados que derivaban en disputas teológicas, donde se interpretaban fórmulas y conceptos en torno al adecuado seguimiento de la doctrina cristiana. Al mismo tiempo y no con menos intensidad, los posicionamientos a favor o en contra de determinadas opciones teológicas se extendían a los procesos de ocupación de las sillas episcopales. Cuando esto se producía, los enfrentamientos derivaban en reyertas de masas. Muchas veces las revueltas urbanas se saldaban con una ingente cantidad de muertos y heridos. Uno de los ejemplos más drásticos que ilustran la brutalidad ejercida en semejantes tumultos lo tenemos en la encarnizada disputa entre Dámaso y Ursino, los candidatos a la cátedra episcopal de Roma en el año 366, en cuyo transcurso se contabilizaron 137 muertos, víctimas de la violencia desencadenada[1628].

Responsable de la crispación social era la inflexibilidad reinante en las grandes comunidades urbanas, que, bajo la influencia de sus directores espirituales, se negaban a conciliar pareceres contrapuestos. Posicionamientos teológicos adquirirán en este contexto el carácter de programas políticos, llegando a veces a configurar identidades sugerentes, que acentuaban la división dentro de la comunidad cristiana. Las consignas de los clérigos implicados en esta lucha de poderes serán asumidas y repetidas hasta la saciedad por aquellos grupos sociales que dependían de ellos, que no pondrán reparos a la hora de ejercer la violencia para conseguir la meta anhelada[1629]. En este contexto, la ciudad de Alejandría se asemeja a una especie de laboratorio que nos permite registrar la incesable ebullición religiosa de la época. Durante el episcopado de Gregorio fueron los partidarios de Atanasio quienes tuvieron que sufrir las presiones del nuevo obispo[1630].

La controvertida situación política de la Iglesia en las décadas de los años 40 y 50 del siglo IV fue tan tensa como las cuestiones relacionadas con el poder político: dos gobernantes lucharon durante una década por la supremacía en el Imperio. Existía una considerable necesidad de aclarar la conflictiva situación, tanto en el plano personal como en el teológico.

Convocados a iniciativa del emperador Constante en el año 343[1631], los asistentes al Sínodo de Sérdica se segregaron, antes del comienzo de las sesiones, en dos asambleas independientes. Los obispos occidentales celebraron su reunión en la principal iglesia de la ciudad, y los representantes de la parte oriental del Imperio lo hicieron en el palacio imperial[1632]. Constante quería lograr la restitución de los obispos orientales expulsados de sus respectivas sedes a través de un sínodo que confiriera a esta decisión una autoridad vinculante e inapelable. Llevar a cabo estas demandas significaría para el emperador de Occidente introducir a sus partidarios en la zona de dominio de su hermano. El agradecimiento que se generaría entre los beneficiados de estas medidas no podía ser menospreciado. El Occidente se había convertido en un lugar de refugio para los descontentos, y Constante no estaba dispuesto a desaprovechar la ocasión para extender su influencia política en la parte oriental del Imperio.

¿Qué temas se sometieron a debate en las deliberaciones de Sérdica? Los estudiosos afirman que se discutieron problemas teológicos y que éstos fueron los responsables del fracaso de las conversaciones. Este punto de vista se apoya en la agenda que los emperadores propusieron a los obispos. Realmente solo las iglesias orientales mostraban interés en un debate teológico en torno a la reposición de Marcelo de Ancira[1633]. El que no obstante también se debatiera sobre temas relacionados con la fe podía haber sido una concesión a Constancio II[1634]. Lo que sí queda claro es que en el centro de los debates no estaba Atanasio, sino Marcelo. Su caso era más relevante, pues se trataba de un obispo oriental

condenado por herejía, a quien Roma había repuesto arbitrariamente. En el curso de la asamblea se perfiló que los sinodales occidentales solo querían debatir sobre la deposición de determinados clérigos, mientras que la dimensión teológica del sínodo que pretendía dar soluciones a cuestiones controvertidas quedaba aparcada a un segundo plano[1635].

El ambiente ante el que se encontraron los recién llegados obispos orientales semejaba al de un proceso judicial. Occidente había acogido en la comunión de la Iglesia ya desde el inicio del sínodo a Atanasio, Marcelo y Asclepas. Esta decisión previa no solo trastocaba el orden de las sesiones, sino que erigía una barrera infranqueable, obviando así un debate sin prejuicios[1636]. Ante esta situación, los acusados eran los obispos orientales, a los que se obligó a probar la solidez de sus denuncias contra unos clérigos que ya habían sido a priori rehabilitados, antes de fallarse el veredicto. No se sometía a juicio el comportamiento de Atanasio y los otros obispos desterrados, sino la praxis de los sínodos orientales. Este arbitrario modo de proceder apuntaba inequívocamente a Constancio II y a los obispos que le habían secundado. Ante esta situación, ya no existía para los miembros del episcopado oriental ninguna razón de peso para sentarse en la mesa de las negociaciones. Su mera participación hubiera significado un expreso reconocimiento de los dictámenes unilaterales acordados por los prelados occidentales, antes de que empezaran las deliberaciones conciliares propiamente dichas[1637].

Las decisiones adoptadas por los obispos occidentales fueron significativas para el establecimiento de los principios jerárquicos del derecho canónico[1638]. El tercer canon de Sérdica reconocía al obispo de Roma la facultad de actuar a modo de instancia apelativa[1639], lo que constituía manifiestamente una reacción de Occidente al tira y afloja en torno a la restitución de los obispos desterrados. Mientras en el episcopado oriental regía el principio de la igualdad carismática entre los obispos y en virtud de ello el

emperador, como *episcopus episcoporum*[1640], se posicionaba en el centro de gravitación de la política eclesiástica, en Occidente empezará a formarse un contrapunto episcopal frente a las pretensiones del emperador. A este propósito es sintomática la sentencia que pone Atanasio en boca de Constancio II:

> Mis deseos son lo que debe regir como canon. Los denominados obispos de Siria no deben oponer reparos, cuando me expreso así[1641].

Aquí no habla el primer emperador bizantino, sino un soberano que estaba acostumbrado a actuar según los criterios que había establecido su padre y precursor.

El obispo Lucio de Adrianópolis había regresado a su sede episcopal antes de finalizar el sínodo. Llegado allí, deparó a los obispos orientales que volvían a sus lugares de origen una acogida hostil: les denegó la comunión y los desalojó de la ciudad con la ayuda de los operarios de las manufacturas imperiales. Como ya había sucedido con Paulo en Constantinopla, un legado imperial, el otrora *praefectus Aegypti* Filagrio[1642], tuvo que intervenir para sofocar en germen la amenaza de un tumulto sangriento. Suavizó la situación enviando al obispo al destierro, en el que murió poco tiempo después[1643]. Paulo, que había regresado a Constantinopla (344) tras su reconocimiento por parte de los obispos occidentales en Sérdica, fue nuevamente expulsado de la ciudad por el prefecto Filipo. De nuevo las algaradas callejeras originadas por este motivo se cobraron innumerables vidas humanas. Los alborotos generados en Constantinopla mostraron claramente lo que podía esperar el regente oriental ante el previsible regreso de todos los obispos fugitivos a sus respectivas sedes, en virtud de los edictos de restitución promulgados por el sínodo occidental.

Una delegación constituida por los obispos occidentales Éufrates de Colonia y Vincencio de Capua, así como el *magister equitum* Flavio Salia, uno de los militares de mayor rango de la corte occidental[1644], se encaminó hacia Antioquía para conven-

cer a Constancio II a que aplicara en su zona de dominio los dictámenes del sínodo occidental de Sérdica. El escrito que entregaron al emperador era muy claro en sus exigencias[1645]. Se le conminaba tanto a él como a los altos cargos de la corte a mantenerse alejados de los asuntos de la Iglesia, se les instaba a desistir en apoyar en el futuro a herejes y se les exhortaba a que los clérigos incriminados fueran depuestos de sus cargos. La carta concluía con la amenaza de una condena eterna, si los deseos expresados en ella no llegaran a cumplirse. La misiva, redactada por la élite del episcopado occidental, en connivencia con la cancillería de Constante, constituía un acto político y eclesiástico inaudito. Además, se trataba de una meditada provocación, solo comprensible porque un reforzado partido episcopal, protegido por el emperador de Occidente, hacía gala de su prepotencia, planteando una serie de exigencias a un presumiblemente debilitado interlocutor.

Este ejemplo demuestra cómo facilitaba el antagonismo político la radicalización de las divisiones internas en el seno de la Iglesia, habida cuenta de que la cúpula estatal estaba dividida y poseía así menos autoridad. El desequilibrio reinante obraba contra los intereses del emperador de Oriente, mientras que Constante lo podía utilizar como palanca política para interceptar el radio de acción de su rival[1646]. Visto desde una panorámica objetiva, la carta de los obispos occidentales distaba mucho de constituir un documento en pro de la libertad de la Iglesia[1647]. La fundamentación de las exigencias es tan poco digna de crédito como el esquematismo (ortodoxos versus heréticos) que refleja el escrito. El verdadero motivo de la carta no era otro que permitir el regreso a sus ciudades a un buen número de obispos exiliados. Pero precisamente este postulado estaba lleno de contradicciones, y, para disimularlas, los redactores del escrito se valieron de fórmulas altisonantes pero carentes de contenido teológico convincente. Recordemos que para llevar a cabo estas controverti-

das medidas, los autoproclamados «representantes de la libertad de la Iglesia» aceptaron sin ninguna clase de escrúpulos que, por una parte, el emperador de Occidente se inmiscuyera en los asuntos eclesiásticos de Oriente, para garantizar el seguimiento de sus decisiones sinodales, y por otra exigían —en contra sus propios postulados— que Constancio II, como cabeza del poder estatal, interviniera enérgicamente en el cambio de titularidad de las sillas episcopales increpadas.

La guerra civil que estalló con motivo del asesinato de Constante por Magnencio y concluyó con la victoria de Constancio II en la sangrienta batalla de Mursa (351), modificó abruptamente el rumbo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado[1648]. Tras la eliminación de Magnencio, Constancio II se esforzó en restaurar el equilibrio eclesiástico entre Oriente y Occidente, considerablemente alterado desde el Sínodo de Sérdica. En vista del cambio de las condiciones políticas, la consecución de la unidad dentro de la Iglesia parecía estar al alcance de la mano. Ahora, los obispos que anteriormente habían estado protegidos por Constante temían ser destituidos de sus sedes cuando se presentara la ocasión.

A sugerencia del obispo romano Liberio, se reabrió la causa de Atanasio a principios del año 355 en Milán, donde residía temporalmente el emperador con motivo de la reorganización de las provincias occidentales[1649]. En vista de la modificación del equilibrio político y teológico del Imperio, las expectativas de Atanasio de recuperar la sede alejandrina eran peores que nunca. Si Constancio II, por insistencia de Liberio, había accedido a debatir su caso, era solo para que la condena de Atanasio decidida en Arlés fuera confirmada por tantos obispos de Occidente como fuera posible. El Sínodo de Milán inició sus sesiones en una iglesia de la ciudad[1650]. De repente aconteció un insólito y a la vez paradigmático episodio que nos da a entender mejor que un grueso tratado de teología el trasfondo de la disidencia eclesiásti-

ca de la época: cuando, en el transcurso del debate, el obispo Eusebio de Vercelas, que se opuso vehementemente a una condena de Atanasio, quiso obligar a los obispos congregados a jurar el cumplimiento del credo niceno, Valente, obispo de Mursa, se levantó indignado de su asiento y arrebatando a Eusebio la copia del texto del credo niceno de la mano, la rasgó ante la consternación general. Es este un episodio clave que nos muestra los límites de las discrepancias teológicas.

Desde la promulgación de la fe de Nicea en el año 325, a instancias de Constantino, habían transcurrido tres décadas, en las cuales sus principales puntos fueron pocas veces objeto de atención por parte de la intelectualidad clerical. Cuando estos se utilizaban en el debate eclesiástico, era ante todo con ánimo polémico, como una especie de arma arrojadiza para descalificar a los respectivos adversarios, o para formar filas en torno a un símbolo de fe, críptico hasta la incomprensibilidad. Dado su problemático contenido, difícilmente asumible tanto para los partidarios del subordinacionismo como para sus críticos, las distinciones de Nicea acerca de la relación entre el Padre y el Hijo (Logos) serán archivadas como una constitución eclesiástica, más formal que practicable en su amplio sentido teológico. Con el tiempo, la fórmula nicena adquiere un carácter redundante, pues no se admiten discusiones sobre su fundamentación teológica, con lo que se trasforma en un invariable legado del pasado. En el contexto de las disputas eclesiásticas será considerada como una resolución tomada, cuyo contenido produce más disensiones que acuerdos, por lo que se la obviará en lo posible. Sus defensores la contemplarán como una especie de símbolo de la unidad de la Iglesia, que en la realidad nunca llegó a producirse.

Este duelo entre Eusebio de Vercelas y Valente de Mursa, enfrentados ante un pedazo de papiro que se hizo trizas y que generó un gran revuelo y excitación, es la expresión más plástica de la disensión clerical y del estado de ánimo de la Iglesia a mitad

del siglo IV. Apenas se trataba de una disputa teológica, sino que más bien era un duelo entre posicionamientos contrapuestos en una acerba lucha por la hegemonía eclesiástica.

La realidad política poco tenía que ver con el curso de las deliberaciones del sínodo. Después del revuelo ocasionado, prosiguieron los debates. Dado que la presión de la calle se hizo notar con fuerza, Constancio II invitó a la asamblea a proseguir dialogando en su propio palacio. El emperador asistió en calidad de *iudex* a las sesiones[1651] e intervino llevando personalmente la acusación contra Atanasio. Como los partidarios de Atanasio protestaran, Constancio II aumentó la presión sobre la asamblea, amenazando a sus seguidores con castigos drásticos, lo que surgió un efecto inmediato. Atanasio fue condenado por los 300 obispos presentes en la sesión final del sínodo, con la excepción de Lucifer de Calaris, Dionisio de Milán, Eusebio de Vercelas, Paulino de Tréveris y dos legados del obispo de Roma, todos los cuales fueron desterrados como cómplices de Atanasio, y condenado este último por alta traición[1652].

A pesar de las determinaciones tomadas, el Sínodo de Milán no significaba un inquebrantable voto de conformidad de todo el episcopado occidental. En vista del peso específico que había adquirido el episcopado romano a partir de la labor del obispo Julio en la pasada década, no se podía desestimar el posicionamiento del actual titular de la sede, Liberio[1653], que al igual que otros obispos seguía negándose a ratificar la condena emitida contra Atanasio en el Sínodo de Milán[1654]. Pero el nuevo señor del Imperio, consciente de su renovado poder, no se mostraba dispuesto a aflojar la cuerda que pendía sobre los prelados disidentes. Obrando en consecuencia con sus aspiraciones de cerrar definitivamente el tema, obligó a todos aquellos que se mantenían firmes en el apoyo a Atanasio a corroborar las decisiones del Sínodo de Milán, o en caso contrario a prepararse para ir al exilio[1655].

Tras la prolongada disputa, resuelta con el destierro de Atanasio, Constancio II pensó haber alcanzado la meta de sus esfuerzos respecto a la unificación religiosa del Imperio. Como demostrará el futuro, estaba totalmente equivocado: Atanasio lograría sobrevivir al emperador, recuperaría su sede episcopal de Alejandría y la mantendría con algunas interrupciones hasta su muerte en el año 373.

6. Disputas en torno a la hegemonía religiosa

A pesar del auge que experimenta la expansión del cristianismo, la evolución religiosa desde Constantino a Teodosio presenta elementos de continuidad y de ruptura. Tanto el episodio de la restauración pagana impulsada por Juliano (361-363) como la agudizada segmentación religiosa entre Occidente —gobernado por Valentiniano (364-375), partidario de la fe de Nicea— y Oriente —gobernado por Valente (364-378), defensor de la doctrina arriana— debilitaron a la larga los progresos de la Iglesia y la posición mediadora del primer hombre del Estado. La pérdida de su capacidad integradora mermó el protagonismo religioso del emperador, que pasará a depender progresivamente de la facción episcopal mayoritaria en sus respectivos dominios.

De forma paralela al desplazamiento del emperador del ámbito cultual se acentúa la filiación cristiana de los regentes, quienes observan con creciente desagrado una carga anacrónica en el legado pagano que no están dispuestos a asumir. Por este motivo, Graciano (375-383), hijo y sucesor de Valentiniano, renunciará a su dignidad pontifical[1656] y Teodosio (379-395), elevado al trono por Graciano tras la desaparición de Valente, será el primer emperador que tras su proclamación ya no asumirá el título de *pontifex maximus,* un hecho insólito si lo comparamos con la actitud de Constantino o Constancio II, quienes siempre tuvieron la última palabra en todo lo relacionado con la regulación del complejo entramado religioso del Imperio. Con la renuncia voluntaria al sumo pontificado, Teodosio se deshizo de su tradicional función mediadora en la esfera cultual, que, entre otras cosas, englobaba la supervisión de los sacerdotes y de todas las religiones profesadas en el Imperio. Lo que a primera vista parece tener tan solo repercusiones inmediatas en la administración del culto pagano, se revelará como un factor esencial a la hora de definir la

relación entre el emperador y el clero cristiano, afectando también a su capacidad de decisión en asuntos del credo.

Cuando en su legislación Teodosio se pronuncie en materia de fe, lo hará apoyándose en determinados expertos en teología. En esta línea de actuación se inserta su famoso edicto *cunctos populos,* que prescribe el seguimiento obligatorio de la doctrina católico-nicena, iniciativa avalada por los renombrados obispos Pedro de Alejandría y Dámaso de Roma, quienes asumen la autoría espiritual de la legislación imperial[1657]. El emperador se había posicionado claramente al principio de su gobierno a favor de la ortodoxia nicena, condenando tanto el arrianismo como otras desviaciones doctrinales catalogadas como heréticas que no tardarán a ser sancionadas por el derecho penal. Al igual que sus antecesores cristianos en el trono, también Teodosio movilizará el aparato estatal para intentar unificar una Iglesia dividida por profundas disidencias dogmáticas[1658].

Su bautismo asumirá un papel esencial dentro del proceso de sociologización cristiana en la biografía de Teodosio, y sus consecuencias fueron notables. A diferencia de sus celebrados predecesores Constantino y Constancio II, que solo hicieron acto de profesión de fe poco antes de fallecer, Teodosio, al salir con vida de una gravísima enfermedad, se dejó bautizar por el obispo Acolio de Tesalónica poco después de haber sido elevado al Imperio (380)[1659]. A través de esta medida, Teodosio quedaba plenamente integrado en la comunidad cristiana, y, lo que será más determinante, a partir de este momento el emperador podrá pasar a depender de la tutela espiritual de la autoridad clerical pertinente. Esta circunstancia es básica para entender el desenlace del acto de penitencia de Milán.

Los antecedentes de este notable evento, dotado de una notable carga simbólica, hay que buscarlos en Tesalónica. Allí, en la primera mitad del año 390, se desató un grave tumulto en el hipódromo, en cuyo transcurso fue linchado el *magister militum* Bo-

terico, comandante de la guarnición goda de la ciudad. Por aquel entonces, Teodosio, que se encontraba cerca de Milán reorganizando las provincias occidentales después de superar la usurpación de Máximo, reaccionó encolerizado ante esta inadmisible alteración del orden público y ordenó castigar de forma ejemplar a los culpables[1660]. Temiendo, sin embargo, una escalada de la espiral de violencia y que la situación escapase a su control, no tardó en suavizar su anterior mandato. Pero la guarnición goda ya lo había ejecutado antes de que llegara la contraorden, probablemente para evitar el posible cambio de opinión del emperador, orquestando una indiscriminada matanza. El conflicto se saldó con miles de víctimas masacradas en el circo por las tropas godas, ávidas de venganza por la muerte de su comandante[1661]. Fue el episodio más controvertido del reinado de un regente cristiano.

Los sangrientos sucesos de Tesalónica produjeron un fuerte impacto no solo en el ánimo de Teodosio, sino también en la opinión pública y en las autoridades eclesiásticas. Un sínodo episcopal reunido en Milán condenó el suceso, y Ambrosio, obispo de la ciudad, se sumó a los críticos del emperador[1662]. En este contexto conviene recordar que los soldados godos que causaron la brutal represión profesaban la fe arriana, mientras que las víctimas pertenecían mayoritariamente al credo católico niceno, al igual que Ambrosio, acérrimo enemigo del arrianismo, y el propio emperador. ¿Cómo habría reaccionado el obispo de Milán si los autores del genocidio hubieran sido católicos nicenos y los masacrados arrianos? No era la primera vez que Ambrosio anteponía con vehemencia el derecho de la Iglesia que él mismo representaba frente a cualquier razonamiento (indistintamente de quien lo formulara y sin reparar en la lógica), en especial frente a situaciones en las que la fe cristiana ortodoxa entraba en conflicto con el mundo pagano o grupos cristianos disidentes[1663].

Un episodio acontecido dos años antes en Calínico (388) nos da la respuesta. En esta ciudad cercana a la frontera persa, en el valle del Eúfrates, había sido incendiada una sinagoga judía por una turba cristiana espoleada por su propio obispo[1664]. Teodosio, que por aquel entonces también se encontraba en Milán, mandó restablecer el deteriorado orden público condenando al obispo de Calínico a reconstruir la sinagoga derruida. Ambrosio se opuso rotundamente a la decisión del emperador, instándole a que desistiera en penalizar a los culpables del atropello[1665]. El enfrentamiento entre obispo y emperador, del que tenemos constancia gracias a una carta de Ambrosio a su hermana Marcela, tuvo lugar dentro de la basílica de Milán durante una misa, entre el final del sermón y el inicio de la eucaristía, cuando de repente se interrumpió el acto religioso, produciéndose un acalorado enfrentamiento:

> Tan pronto como bajé (del púlpito), Teodosio me dijo: «¡Has hablado de nosotros!». Le respondí: «¡He tratado lo que es en tu beneficio!». Luego declaró: «En efecto, juzgué demasiado duro con respecto a la restauración de la sinagoga por el obispo, pero esto ha sido corregido. Los monjes cometen muchos crímenes». Entonces el *magister* del ejército Timasio comenzó a hablar con más vehemencia contra los monjes. Le respondí: «Negociaré con el emperador según sea necesario, porque sé que teme al Señor, pero contigo he de actuar de forma diversa ya que hablas con tanta dureza», Entonces, mientras me detengo de pie durante un momento, le digo al emperador: «Dame la seguridad de que puedo sacrificarme por ti, libera mi alma». Cuando se sentó, pero sin hacer una promesa abierta, y yo me quedé de pie, dijo que lo corregiría; yo empecé a insistir en que abandonara todo el proceso para que el gobernador de la ciudad no aprovechara el procedimiento para hacerles injusticias a los cristianos. Prometió que esto sucedería. Le dije: «¡Estoy actuando con confianza en ti!», y repetí: «¡Estoy actuando con confianza en ti!». «¡Actúa!», declaró. Así que fui al altar y no habría ido allí bajo ninguna otra condición si no me hubiera hecho una promesa completa[1666].

Como bien ilustra el elocuente texto, Teodosio y Ambrosio se enzarzaron en plena celebración litúrgica en una apasionada disputa en la que el recurso a la *clementia principis* desbarató la intransigencia del obispo. El emperador no levantó el castigo a los culpables, pero lo suavizó sensiblemente. Sin dar la razón a Ambrosio, Teodosio reconcilió ambas posturas: por una parte, el de-

ber del gobierno de penalizar atropellos, y por la otra, las pretensiones del obispo de defender a la Iglesia, evitando así el deterioro mutuo de la autoridad civil y eclesiástica.

Especial interés merece la justificación del atropello por parte de Ambrosio. El principal argumento del obispo era que la sinagoga representaba un monumento de la idolatría que debía desaparecer[1667]. Con ello Ambrosio atenuaba la violencia cristiana, contrastando al mismo tiempo la impureza de un lugar de culto pagano con la innata sacralidad del templo cristiano. En opinión del obispo de Milán, todo aquel edificio cultual que no servía a las prácticas cristianas no solo era prescindible, sino que constituía una intolerable provocación frente a la que había de reaccionar[1668]. Ambrosio, dotado de una notable capacidad de persuasión, apelaba a los instintos cristianos del emperador a sabiendas de que éstos podían hacer mella en su ánimo. Según esta valoración, únicamente el templo cristiano merecía el calificativo de legítimo. El comportamiento de Ambrosio, aparte de estar impregnado de motivos partidistas, pues sus miramientos se extendían exclusivamente a sus correligionarios, pone también de manifiesto una tendencia hacia la monopolización del espacio sacro por parte de la jerarquía eclesiástica, que pretendía imponer su punto de vista a los representantes del Estado.

Si analizamos desde la perspectiva de los sucesos de Calínico el tema de la matanza de Tesalónica y sus repercusiones, se perfila con mayor nitidez la volatilidad de la postura de Ambrosio, así como el posterior remordimiento de conciencia que se generó en el alma de un emperador que era un cristiano convencido, después de enterarse de la catástrofe humana que él mismo había provocado. En una carta dirigida al regente a raíz de los trágicos sucesos de Tesalónica, Ambrosio, como sacerdote, recriminó el comportamiento ético del cristiano niceno Teodosio echándole en cara su culpa como responsable de la riada de sangre desatada

entre la población niceno-católica de Tesalónica e incitándole al arrepentimiento para obtener el perdón de dios:

> No es, en fin, sorprendente que un hombre cometa pecado, pero es censurable que no reconozca que se ha equivocado y no se humille ante Dios [...]. El pecado no se expía sino a través de las lágrimas y la penitencia [...]. Persuado, ruego, exhorto y aconsejo, pues me causa dolor que tú que eras ejemplo de una piedad inaudita y ostentabas la cumbre de la piedad, no permitas que el pecador salga del peligro y no sientas dolor por la destrucción de tantos inocentes. Aunque has resultado siempre victorioso en las batallas y también en otros asuntos has sido digno de elogio, la cumbre de tus trabajos siempre fue la piedad. Siempre te envidió el diablo porque te mantenías con excelente virtud. Véncele mientras eres capaz de vencer como hasta ahora. No añadas a tu pecado otro pecado, de forma que te apoderes de lo que a muchos se impidió obtener[1669].

El tenaz e irreductible Ambrosio, muy seguro de sí mismo al sentirse arropado por una fuerza sobrenatural capaz de intimidar al mismísimo emperador, incitaba a Teodosio a rectificar. Como obispo, amonestaba a un miembro de la comunidad cristiana excluyéndole de la celebración de la eucaristía si no mostraba su contrición mediante obras de penitencia. Si creemos a los autores cristianos[1670], en vísperas de la Pascua del año 391, posiblemente el Jueves Santo, después de haber estado meses sin asistir a los oficios religiosos, apareció Teodosio desprovisto de las insignias de su alto rango, como un fiel más, ante la basílica de Milán pidiendo ser admitido en la celebración litúrgica, haciendo pública penitencia e implorando el perdón de sus pecados[1671]. Mediante semejante actitud Teodosio traspasaba el límite que mediaba entre su conciencia cristiana y la majestad de su cargo. Al aceptar el mandato del obispo, lograba acceder al culto y reconciliarse con sus creencias. Entre las consecuencias de esta acción se contaba el pleno reconocimiento de la primacía de la jerarquía clerical sobre la esfera sacra. Todo el acto debió haber causado una considerable impresión a sus súbditos. De esta manera, la imagen del emperador «cristianísimo» fue forjada bajo circunstancias dramáticas, de lo que Teodosio pudo sacar provecho político. El emperador actuó al mismo tiempo de forma racional y emocional al asumir voluntariamente el papel de pecador como

ser humano y como cristiano, sin necesidad de renunciar a la política oficial de apaciguamiento hacia los soldados godos, culpables de la masacre de Tesalónica[1672].

Si el hecho de que un emperador asumiera el papel de mero miembro de la comunidad cristiana dependiente de su obispo fue de por sí sorprendente y espectacular, lo que sucederá poco después dentro del templo no lo será menos. El cronista eclesiástico Teodoreto lo ha transmitido de la siguiente manera:

> Cuando llegó el momento de llevar las ofrendas al altar, Teodosio se levantó llorando y se aproximó al santuario. Tras realizar la ofrenda se quedó, como era su costumbre, dentro del recinto sagrado. Una vez más Ambrosio no se quedó en silencio, sino que le enseñó la importancia de distinguir cada lugar. Primero le preguntó si quería algo y cuando el emperador le replicó que esperaba recibir el santo sacramento, Ambrosio le mandó decir, por medio del primer diácono, lo siguiente: «El sanctasanctórum, señor, solo está abierto para los sacerdotes; todos los demás deben permanecer afuera; apártate, pues, y quédate allí donde están los demás, que la púrpura hace emperadores, pero no sacerdotes»[1673].

También en esta ocasión Teodosio se plegó a la exigencia del obispo. El traslado a instancias de Ambrosio del lugar que ocupaba tradicionalmente el emperador en las celebraciones litúrgicas —del ábside de la basílica, reservada a la jerarquía clerical, a las gradas asignadas a los fieles— es posiblemente la imagen más emblemática del triunfo del clero sobre el emperador dentro de las paredes de la iglesia[1674]. Milán no fue un caso aislado. Al regresar a Constantinopla y asistir a los servicios religiosos en su basílica, Teodosio, ante la perplejidad del obispo de su residencia imperial, volverá a ocupar las gradas adjudicadas a los fieles, ausentándose de la zona en torno al altar mayor, reservada a los que oficiaban los ministerios divinos. Desde entonces, el clero incrementará su autoestima en detrimento del primer hombre del Estado, que, al contrario de sus antecesores cristianos de la dinastías constantiniana y valentiniana, ya no era sacerdote, como le había recordado Ambrosio, sino laico, quedando con ello teóricamente sujeto a la dirección espiritual de su respectivo obispo[1675].

La novedad de la situación se debía también al hecho de que fuera precisamente el templo cristiano el campo de acción donde se dirimió el pulso entre el poder imperial y la autoridad eclesiástica, transgrediendo fronteras hasta entonces claramente delimitadas. En este sentido, el cara a cara entre Teodosio y Ambrosio evidenciaba la enorme politización de la basílica cristiana, depósito de sacralidad, que, al ser utilizado como recurso intimidatorio, se convertía en un foco de poder. La cátedra del obispo asumirá así una especie de función oracular. El tema poseía una segunda vertiente, plena de actualidad. Entraba también aquí en juego el control del espacio sacro en aquellas ciudades donde los seguidores de las diferentes tendencias dogmáticas (católicos nicenos, arrianos, priscilianistas, etc.) competían por la supremacía espiritual y por la posesión de determinados templos cristianos[1676]. A finales de la época teodosiana, el enérgico obispo Cirilo, patriarca de Alejandría y uno de los principales teólogos del credo niceno, en un memorando dirigido a Teodosio II y a la corte imperial de Constantinopla, plagado de reminiscencias bíblicas, formulará las obligaciones del emperador con la Iglesia poniendo especial énfasis en la subordinación del primer hombre del Estado a la voluntad de Dios[1677].

La actitud de Ambrosio también aporta algunos ejemplos similares, proporcionándonos suficiente material para ilustrar la pretensión de la jerarquía eclesiástica de obtener mayores atribuciones para gestionar los asuntos de la Iglesia. El conflicto entre Ambrosio y la madre del emperador, Justina, viuda de Valentiniano, por la basílica Porciana en Milán —cuando esta pidió una iglesia en las afueras de Milán para celebrar actos litúrgicos arrianos para ella y su guardia goda— es otro caso paradigmático. Ambrosio se opuso firmemente a esta demanda, desafiando la orden del emperador Valentiniano II, quien había concedido a su madre el permiso pertinente, insistiendo en el derecho incuestionable de los clérigos a liderar todo lo relacionado con el culto.

Después de fuertes disturbios callejeros, el emperador ordenó a los contingentes de tropas enviados para proteger a la sitiada basílica Porciana que se retiraran. Otra vez la tenacidad de Ambrosio puso claramente en evidencia la impotencia de la corte imperial de Occidente. Con motivo de esta disputa, Ambrosio formuló el siguiente manifiesto:

> ¿Cuándo has oído (Valentiniano II) […] que, en materia de fe, los laicos hayan juzgado a un obispo? ¿Debemos inclinarnos igualmente, en una especie de adoración servil, ante el trono, para que olvidemos nuestro derecho episcopal y dejemos a los demás lo que Dios nos ha confiado? […] ¿Quién podría oponerse al razonamiento de que en materia de fe […] los obispos pronunciarán justicia sobre los emperadores cristianos, pero no los emperadores sobre los obispos?[1678].

En medio de este tenso enfrentamiento entre el obispo y la corte por la hegemonía cultural[1679], Ambrosio emitió una declaración de principios. Proclamó reconocer la potestad del emperador para disponer libremente de los recursos del Estado, tanto públicos como privados, incluso de las vidas de los súbditos si fuera necesario, pero excluyendo al mismo tiempo los asuntos de la Iglesia de la disponibilidad de los poderes públicos: lo que pertenecía a Dios, según la opinión del imperturbable Ambrosio, no podía estar sujeto al poder imperial[1680]. En otro caso parecido, la amonestación de Ambrosio al joven emperador Valentiniano II —quien fue amenazado con la excomunión en caso de negarse a expulsar el altar de la Victoria de la Curia senatorial romana— fue de crucial importancia para el resultado de la controversia:

> Pero si la decisión es otra, los obispos no podemos llevarla con ecuanimidad o dejarla pasar desapercibida. Podrás visitar la Iglesia, pero no encontrarás un sacerdote allí, o si lo haces, se te opondrá[1681].



27. Ambrosio de Milán. Detalle del mosaico de la Cappella di San Vittore, basilica de San Ambrosio en Milán (*c.* 400); quizá el retrato de santo más temprano.

La resistencia ofrecida sobre todo por el clero occidental contra las iniciativas imperiales en el ámbito de la política eclesiástica fortalecerá notablemente su independencia y reputación[1682]. La perseverancia en la persecución de sus objetivos se traducirá en un incremento del prestigio de la Iglesia. El hecho de que pese a algunos reveses, obispos como Atanasio o Ambro-

sio, que entraron repetidas veces en conflicto con la corte imperial, conservaran sus cargos —y por lo tanto, su capacidad de actuación— los convertirá en autoridades carismáticas, debido también a que estaban respaldados por importantes grupos de seguidores que infundían respeto a su entorno[1683]. Sin lugar a duda, Ambrosio poseía un fuerte carácter. Era un personaje extremadamente polifacético, que había ocupado importantes cargos públicos antes de ser elegido obispo. En virtud de su experiencia política, los jóvenes emperadores Graciano y Valentiniano II buscaron su consejo, lo que ofreció a Ambrosio el acceso a los más elevados círculos de la corte. Como muchos de sus colegas, procedentes de la nobleza curial o incluso senatorial, Ambrosio poseía un alto grado de autoconfianza y seguridad en el desempeño de su cargo: era un aristócrata en toda regla[1684]. Destacaba por la brillantez de sus escritos y oratoria. Su imperturbabilidad en la consecución de sus metas impresionó tanto a amigos como a enemigos, que le manifestaron sus respetos más allá de las fronteras de su sede episcopal. Con el tiempo logró cautivar a la comunidad cristiana de Milán, que se mostró siempre adicta a sus consignas[1685].

7. *Imperator christianissimus*

Los gobernantes cristianos siempre trataron de reunir en su entorno a núcleos de prelados relevantes para promover la unidad de la fe en el seno de la Iglesia. No obstante, estos grupos apenas reflejaban la diversidad de pensamiento de las comunidades cristianas del Imperio. Si venía al caso, el emperador no dudaba en hacer uso de su potestad para paliar esa falta de representatividad e imponer su autoridad frente a los disidentes, bien mediante advertencias o, como última *ratio*, orquestando medidas represivas. Todos los emperadores se comportaron de mane-

ra parecida en este sentido, pues no dudaron en actuar con energía y decisión si la situación lo requería.

Los métodos utilizados por el gobierno de turno apuntaban hacia dos objetivos diferentes. Por un lado, se imponía resolver las cuestiones relativas al personal eclesiástico, una problemática que se había vuelto particularmente virulenta. Colocar al candidato adecuado en la sede episcopal apropiada era un asunto de vital importancia. Las maniobras de algunos regentes, como por ejemplo Constancio II, para reclutar clérigos adictos se explican por su trascendental importancia para mantener el equilibrio entre los antagónicos grupos de presión. Para el emperador de Oriente, la cuestión principal era lograr compromisos estables de acuerdo con los regentes de Occidente (Constantino II y Constante). Después de haber alcanzado la soberanía sobre todo el Imperio (353), la capacidad resolutiva de Constancio II se incrementaría notablemente. Una vez solucionados los retos de la política de reclutamiento del personal clerical, la necesidad de establecer una doctrina de fe válida para toda la comunidad cristiana pasará a ocupar el primer plano. Pretensiones políticas y demandas teológicas podían, en este contexto, ir de la mano o contradecirse, pero siempre revelaban una constante: cuanto más consolidada aparecía la posición imperial, más aumentaba la tendencia del primer hombre del Estado a intervenir en los asuntos internos de la Iglesia.

En contraste con las eufóricas voces de algunos historiadores eclesiásticos —que incluso en tiempos de Constantino asumían de forma apresurada la existencia de un Imperio cristianizado—, una visión imparcial del panorama religioso del siglo IV refleja que tan solo una minoría de la élite dirigente, que formaba la columna vertebral del Estado, puede ser considerada adicta al cristianismo[1686]. La suposición de que los emperadores de esta época habían cristianizado el Imperio desde arriba, confiriendo altos cargos de manera selectiva según la filiación religiosa de los pre-

suntos candidatos, es insostenible[1687]. Por diferentes razones fue imposible realizar una rigurosa reestructuración y sustitución de las cúpulas administrativas del Estado por personal cristiano. Los mandatarios provenientes de la aristocracia pagana disponían de una experiencia constatada, además estaban cualificados y eran indispensables por su formación y eficiencia, por lo que se les permitió permanecer en sus puestos, o bien se recurría a ellos repetidamente para cubrir nuevos nombramientos. La meta prioritaria de estas medidas era asegurar la gobernabilidad del Imperio.

La política de los sucesores de Constantino se basaba en el consenso y el apaciguamiento de las tensiones internas. Se propugnaba un *modus vivendi* entre cristianos y paganos que tenía en cuenta las diferentes condiciones religiosas existentes en determinadas zonas conflictivas[1688]. Además, debido a su neutralidad, los altos cargos paganos demostraron ser mediadores sumamente útiles en las disputas internas de la Iglesia. El nombramiento de al menos tres *praefecti Aegypti* paganos por parte de Constancio II fue una reacción a la tensa situación religiosa que imperaba en Alejandría en la era de Atanasio[1689]. Entre cristianos y gentiles existía una voluntad mutua de cooperación, aunque algunas leyes parecían apuntar hacia otra dirección. Aquí se manifiesta claramente la distancia entre la teoría y la praxis.

En Roma, la ocupación alterna de la prefectura de la ciudad entre paganos y cristianos era un hecho usual[1690], lo que es una muestra del esfuerzo del emperador de turno por establecer una relación soportable con la aristocracia pagana de la Urbe[1691]. El reinado de Teodosio también ofrece numerosos ejemplos de esta suerte de cohabitación: en el año 391, el prefecto del pretorio Tatiano, un pagano que se había distinguido en la lucha contra los herejes, será honrado con el consulado en reconocimiento de los servicios prestados[1692]. No iba a ser el único pagano famoso que llegará a la cima de la administración pública. Recordemos al orador pagano Temistio[1693], quien, durante la ausencia del em-

perador, fue encargado de dirigir el gobierno de las provincias orientales. También destacaron miembros de la aristocracia romana pagana, como Pretextato, quien llegó a convertirse en prefecto del pretorio, siendo posteriormente designado cónsul[1694], al igual que Símaco[1695], prefecto de la ciudad de Roma y también cónsul, o Nicómaco Flaviano, que fue investido de la prefectura del pretorio[1696]. Cuando Teodosio llegó a Roma el 13 de junio del año 389, el orador pagano Pacato le dedicó un panegírico, por el que fue recompensado con el proconsulado de África. El maestro de la retórica Libanio, famoso por sus convicciones paganas, fue premiado con la prefectura del pretorio en Oriente[1697].

Este listado de ejemplos deja claro que no existía, en cuanto a la elección del personal administrativo, una explícita forma de proceder derivada de una motivación religiosa, sino que la ocupación de los altos cargos públicos se orientaba según la primacía de las demandas pragmáticas; de ninguna manera sirvió como instrumento de una premeditada cristianización del Imperio. En este contexto, el ejemplo del intento de restauración pagana por parte de Juliano es muy instructivo, ya que su selección sistemática de los candidatos sobre la base de su afiliación religiosa, esta vez bajo auspicios decididamente anticristianos, fracasó no solo por la brevedad de su reinado, sino también porque no se amoldó a las exigencias de la gobernabilidad de un Imperio complejo y fragmentado por escisiones confesionales[1698]. La exclusión de los paganos de los altos cargos de la administración pública no fue decretada hasta la época de Teodosio II, en pleno siglo V, cuando el paganismo ya estaba en un avanzado estado de agonía.[1699]

Más allá del incuestionable pragmatismo de los gobernantes, el decidido partidismo de Constancio II y Teodosio a favor de la doctrina cristiana les hizo establecer una serie de normas relativas al tratamiento de la Iglesia que sentaron precedentes para sus

sucesores, independientemente de si su cooperación con los poderosos bloques episcopales fuera coronada de éxito o fracaso. La idea de la armonía religiosa del Imperio no podía obviar el carácter monoteísta de la doctrina cristiana. Aunque sus postulados se habían ido progresivamente afianzando dentro del Estado y la sociedad, el enfrentamiento entre el deseo de lograr un amplio consenso político a través de la unidad de la Iglesia seguía sin resolverse. En la búsqueda de ese consenso, incidió una combinación de ideas paganas tradicionales con las expectativas que la población cristiana tenía respecto al emperador. El *Imperator Romanorum* finalmente incluirá al *Princeps Christianus* en su concepto ideológico de gobierno: su fuerza motriz será la adaptación de la humildad *(humilitas)* en el corolario de sus máximas éticas, como práctica fundamental del gobierno cristiano.

Con respecto a la disparidad entre *maiestas* y *humilitas,* a primera vista insoluble, se produjo una disputa entre las élites paganas y cristianas en torno a la necesidad de establecer una imagen del gobernante acorde a las normas cristianas[1700]. Mientras que en la obra de Eusebio de Cesarea se pueden discernir poco más que vagas alusiones a la humildad imperial representada por Constantino, en el ideario cristiano de Ambrosio, la *humilitas* se convertirá en el catalizador que orienta una parte de sus alocuciones dirigidas a Teodosio[1701]. Merced a la labor propagandística de intelectuales cristianos como Ambrosio de Milán, el concepto de *humilitas* llegará a formar parte del canon de las virtudes imperiales, transformándose así en un elemento constitutivo de la ideología del gobernante cristiano[1702]. No obstante, se trataba de un arma de doble filo: con la apelación a la humildad, que permanecía inseparablemente ligada al ámbito del poder imperial, se ofreció a los obispos un medio probado para instar al gobernante a cumplir con sus deberes como cristiano. Al mismo tiempo, los obispos podían hacer referencia al deber de humildad que ligaba al gobernante para justificar sus propias demandas.

Fuera de las turbulencias entre Ambrosio y Teodosio, existía un nivel de interacción entre los protagonistas del culto que solo se hace evidente al considerar la función y la complejidad de sus relaciones.

Si un determinado gobernante se sentía guiado por Dios de manera providencial, se abría el camino a una conexión carismática con el ente celestial, más allá del propio discurso teológico, lo que condicionaba el comportamiento del elegido y le confería un excepcional aura de poder. El caso de Constantino había demostrado cómo el acercamiento a un poderoso Dios podía generar un valor normativo propio, siempre y cuando el individuo, receptor de la benevolencia divina, estuviera dotado de una excepcional personalidad. Éste era también el caso de Teodosio. De manera similar a algunos de sus predecesores, su incondicional posicionamiento a favor de su Dios, a quien veneraba con particular entrega y devoción, no estaba exento de cálculo político. Por otra parte, y en el marco de su intimidad, su indudable fervor confesional le sugería a Teodosio la certeza de haber sido participe de una revelación divina destinada exclusivamente a él[1703]. Los terceros implicados en este complejo proceso de clarificación, a saber, los obispos Dámaso de Roma, Pedro de Alejandría o Ambrosio de Milán, sirvieron en última instancia para autentificar una elección que ya había sido tomada de antemano. Ellos soportaban, por así decirlo, los muros exteriores de un edificio en cuyo centro se ubicaba el emperador, imbuido de la seguridad de estar al lado de Dios.

Estas reflexiones nos ayudan a comprender el sentido profundo de la política religiosa de Teodosio. Ateniéndonos a esta situación, dos eventos a primera vista aparentemente diferentes, como su estado de ánimo al promulgar del edicto de Tesalónica y su actitud en el acto de penitencia de Milán, pueden ser explicados de manera concluyente. En ambos casos, se trataba de regular las estrechas relaciones entre el emperador y su Dios[1704].

Todo aquello que quedaba fuera de este diálogo privilegiado, inteligible para terceros, como la naturaleza de los conflictos desatados o los motivos de las personas que intervienen en ellos, constituyen fenómenos marginales o, por decirlo así, los bastidores de la escenificación, pues no eran estos los elementos que impulsaban los acontecimientos. En este sentido, el aparente triunfo de Ambrosio sobre Teodosio en la basílica de Milán, por grande que se considerara su relevancia para el desarrollo posterior de la Iglesia, fue más bien una nota a pie de página que un texto clave para la comprensión del Imperio cristiano[1705].

Ciertamente, y según la óptica que adoptemos, se podría ver una suerte de representación dramatúrgica, políticamente intencionada y plena de efectismo, en la recepción literaria de los encuentros entre Teodosio y Ambrosio. Pero había mucho más en juego de lo que narran los textos disponibles. Su intención era eminentemente política: se trataba de sentar las bases de la nueva identidad cristiana del primer hombre del Estado. Lo que valía para Teodosio, que era ciertamente un emperador resolutivo, según los estándares de su época, no podía ser sin más aplicado necesariamente a otros, y desde luego no a unos hijos políticamente inexpertos, como Arcadio y Honorio, que iban a sucederle en la dirección del Imperio.

8. Nuevos espacios de poder: los templos cristianos

Al igual que hiciera Jesús de Nazaret, sus más antiguos partidarios, judíos en su mayoría, frecuentaban regularmente las sinagogas. Estos tradicionales lugares de culto les brindaban la oportunidad de congregarse y de explicar los motivos que les inducían a seguir las enseñanzas de su maestro. También hacían allí proselitismo, circunstancia que conllevó un aumento del conflicto con la mayor parte de sus compatriotas, que no se mostraban dispuestos a reconocer a Jesús como Mesías y a aceptar sus ense-

ñanzas y su doctrina. Aparte del Templo de Jerusalén, escenario de los ritualizados sacrificios y de las máximas celebraciones litúrgicas, la sinagoga era el núcleo de la vida religiosa de las comunidades judías. Allí se leían y comentaban las Sagradas Escrituras, lo que las convertía en centros de adoctrinamiento y de debate teológico a la vez. Cuando los cristianos de procedencia judía viajaban al extranjero, visitaban regularmente las sinagogas de la diáspora, donde intentaban misionar a sus compatriotas, extendiendo adicionalmente su actividad misionera hacia los gentiles.

Si nos preguntamos cuáles fueron las primitivas áreas de predicación de la nueva doctrina en la era que sucedió a la muerte de Jesús, no cabe ninguna duda de que la sinagoga ocupó un sitio preferente en esta primera fase de afirmación cristiana. La biografía de Pablo de Tarso ilustra este proceso de búsqueda de un espacio cultual, íntimamente ligado a la propagación de la fe cristiana, a la veneración de Dios y a la captación de adictos. Fuera de las sinagogas, Pablo, para fomentar la fe en Jesús, se movió en los más dispares ámbitos públicos y privados del mundo grecorromano (en el teatro de Éfeso, en casas privadas, en el ágora y en el Areópago de Atenas, en las cárceles de Roma…)[1706].

Al acentuarse la división doctrinaria entre judíos y cristianos, la sinagoga, baluarte del judaísmo ortodoxo, dejará de ser la plataforma natural de acogida de los judeo-cristianos, que se verán obligados a procurarse otros lugares alternativos para congregarse[1707]. La pronta impugnación de las creencias cristianas por parte de las autoridades judías y, ante todo, el acoso que sufrían los que las profesaban por parte de los representantes del Imperio dificultará enormemente la creación de un espacio sacro cristiano de cara a la esfera pública[1708]. A partir de la segunda mitad del siglo I, los focos de reunión de las comunidades cristianas se desplazarán a zonas periféricas, alejadas de la atención social. Un

explícito testimonio que hace referencia al significado que otorgaban los cristianos más antiguos al concepto de morada divina aparece en el contexto de la controversia entre los judíos ortodoxos fieles a la Ley mosaica y los seguidores de Jesús, que terminará con el martirio de San Esteban. Remitiéndose a Jesaías, Esteban afirma que Dios no habitaba en edificios hechos por los hombres, sino en el universo, resaltando así su inconmensurabilidad y relativizando a la vez la validez del templo como punto de referencia cultual exclusivo[1709]. Esta apreciación obtendrá carácter paradigmático. Frente a los múltiples santuarios paganos, considerados moradas específicas de determinadas deidades, el espacio de convocatoria de los cristianos servía primordialmente como lugar de oración y de culto a la memoria de Jesús a través de la celebración de la eucaristía[1710].

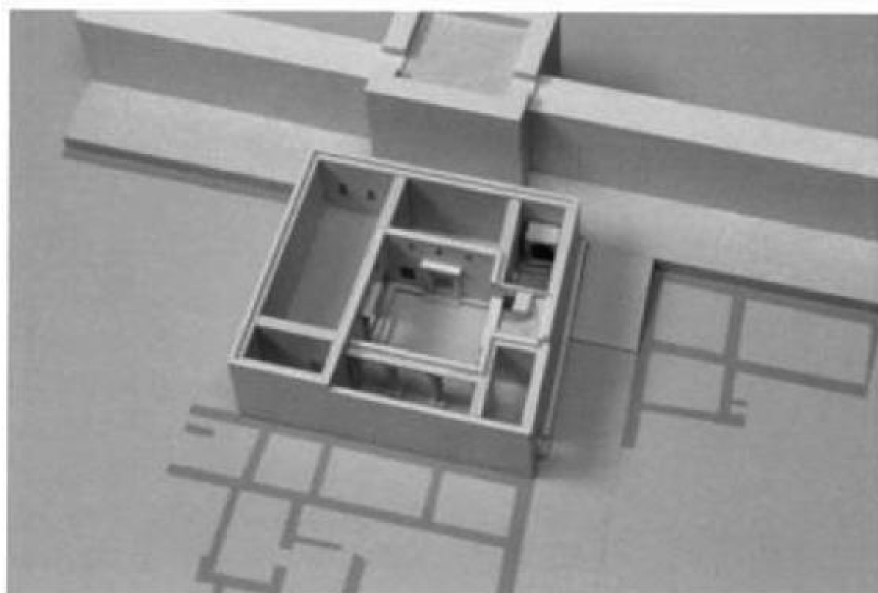
La famosa carta de Plinio a Trajano de principios del siglo II, uno de los documentos más antiguos sobre las prácticas cristianas en Asia Menor, nos sugiere que los adeptos de Jesús se congregaban en casas privadas o al aire libre para evitar el acecho de su entorno[1711]. A través de la polémica pagana recogida en la obra *Octavio* del autor cristiano Minucio Félix, percibimos una sugestiva imagen acerca de la impresión que causaba la profesión del cristianismo desde la óptica de sus adversarios. Dice el texto refiriéndose a los seguidores de Cristo:

> En reuniones nocturnas, tras ayunos solemnes, después de una comida contraria a la naturaleza, se erigían no con un juramento, sino con un sacrificio[1712].

Esta clase de noticias, que pueden ser generalizadas, nos confirman que durante el siglo II las comunidades cristianas celebraban sus rituales de forma discreta en sitios que oscilaban entre la privacidad y la clandestinidad. Motivado en parte por la ubicación marginal de sus áreas de culto y sus prácticas exclusivistas, se echará en cara a aquellos que las seguían un marcado absentismo frente a la vida social de su entorno y un imperdonable desinterés por los asuntos públicos[1713]. Al no participar en el culto

oficial del Estado se les acusará adicionalmente de ateísmo. Celso, uno de sus mayores detractores, constata en pleno siglo III que los cristianos de su época no poseían ni templos, ni altares, ni imágenes de los dioses[1714]. También las catacumbas, enormes cementerios subterráneos producto de la escasez de suelo urbano en Roma, fueron utilizadas temporalmente como centros de reunión y enterramiento de una comunidad religiosa sumida en la ilegalidad y acosada periódicamente por su entorno.

Los autores antiguos, tanto cristianos como paganos, que tratan desde su diferente óptica el impacto del cristianismo en la sociedad grecorromana, no dedican una especial atención al espacio donde tenían lugar las tareas del culto. ¿Cómo debemos entender tal omisión? Posiblemente lo más acertado sea presuponer que, hasta bien entrado el siglo III y a causa de las esporádicas persecuciones de cristianos, aún no se había desarrollado un concepto nítido que definiera la naturaleza y la función del área religiosa reservada al cumplimiento del rito litúrgico. Todo lo que más tarde denominaremos iglesias (*ecclesia*), templos, basílicas (*basilica*) o catedrales (derivado de la *cathedra* del obispo), considerándolos elementos identificativos del espacio cultual cristiano, son términos que reflejan un posterior proceso evolutivo ligado a la expansión del cristianismo y su aceptación por parte de las autoridades del Imperio. De todos estos vocablos, «iglesia» puede ser utilizado en un doble sentido. Escrito en mayúscula denomina la totalidad de la institución, es decir, la suma de todas las comunidades; escrito en minúscula designa, sin embargo, un edificio en concreto o una determinada comunidad. Independientemente de la tendencia general, hay que consignar, sin embargo, ciertos lugares donde ya existían iglesias desde tiempos muy antiguos, como, por ejemplo, en las cuevas capadocias de la región de Göreme, en Dura Europos o en Edesa, sedes de los primeros recintos cristianos conocidos[1715].



28. Reconstrucción de un lugar de culto cristiano en Dura Europos (Siria).

Con la paulatina transformación de la esfera sacra desde la estrechez de las viviendas privadas a espacios mayores más o menos tolerados por las autoridades, a lo largo de los tres primeros siglos se producirá una modificación de las prácticas litúrgicas. La primitiva predicación por parte de los contemporáneos de Jesús, plena de improvisación y éxtasis, impulsada por profetas, maestros y aquellos que gozaban de un carisma especial, confería un amplio margen de acción a los fieles, que se implicaban en unos oficios de marcado carácter espontáneo. Con el transcurso del tiempo se irá imponiendo una ordenación del ceremonial en cuyo centro se insertará una liturgia ritualizada, que propiciaba el protagonismo de los que la organizaban y dirigían, es decir del clero.

El obispo, como director espiritual de la comunidad cristiana, tomaba asiento en la cátedra, rodeado de sus presbíteros y diáconos. Oficiaba los servicios religiosos, que constaban de plegarias, cánticos, lecturas y homilías. Antes de celebrarse la eucaristía, en

la que solo podían tomar parte los que estaban bautizados y habían realizado previamente un acto de penitencia para obtener el perdón de sus pecados, los catecúmenos, postulantes y demás personas que no pertenecían a la comunidad tenían que abandonar el interior del recinto en cuyo centro se alzaba el altar. A tenor de la evolución de la liturgia y de la diferenciación del personal encargado del culto, se reorganizaron las comunidades. Los líderes carismáticos que hasta entonces habían marcado la vida de las iglesias locales dieron paso a una jerarquía institucionalizada cuyo distintivo será el episcopado de corte monárquico, propagado por primera vez por el obispo Ignacio de Antioquía[1716].

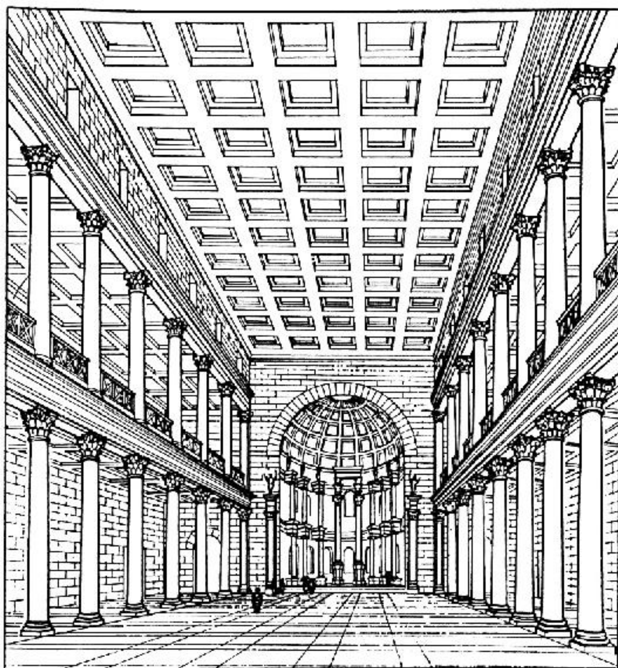
Una diatriba de principios del siglo III, obra de un obispo sirio, planteaba la dicotomía entre la asistencia a los espectáculos lúdicos y a la iglesia, conminando a los fieles a no dejarse llevar por la desidia y a no descuidar sus obligaciones religiosas. El texto es uno de los raros testimonios que se refieren a la profesión del culto cristiano en la vida cotidiana, contrastando dos vitales focos sociales antagónicos de la cultura grecorromana: el templo y el teatro:

> Así, por lo tanto, obrad de forma que nunca os sustraigáis a una asamblea de la Iglesia. Pero si alguien sale de la asamblea de la Iglesia de Dios y pasa a la de los paganos, ¿qué será lo que dirá como excusa ante Dios en el día del Juicio acerca de por qué se salió de la santa Iglesia y de las palabras sagradas del Dios vivo (pues son vivas y vivificantes y pueden salvar, liberar de la pira y dar la vida), y se dirigió a la compañía de los paganos, ansioso por ver su teatro?[1717].

También los decretos del emperador Valeriano (257-260) contra el clero y las prácticas cristianas, confirman, aunque de forma indirecta, la existencia de lugares cultuales cristianos donde se reunía regularmente la comunidad. Allí se veneraban también los libros sagrados, los objetos del culto, las reliquias y determinadas imágenes que suscitaban la devoción de los asistentes[1718]. Si el trágico destino de Valeriano (quien fue capturado y ejecutado por los persas) proporcionó a los cristianos un respiro

vital que éstos utilizaron para la reorganización de sus comunidades, la larga fase de distensión en la relación entre la Iglesia y el Estado iniciada por Galieno, el sucesor de Valeriano, ayudó a la misión cristiana a abrirse paso. La tolerancia otorgada primero por Galieno a partir del año 260[1719], y luego, y de forma definitiva, por Constantino[1720] fomentará la creación de nuevos recintos eclesiásticos que, además de sustraerse definitivamente a la clandestinidad, establecerán los precedentes de nuestro actual concepto de templo cristiano.

Durante la segunda mitad del siglo III y como consecuencia de la política permisiva de Galieno, ya se perfila la *basilica* como prototipo del espacio público cristiano del futuro. Consistía regularmente en una construcción rectangular, cuya entrada se instalaba frente al ábside, posibilitando así una nueva orientación topográfica de todo el recinto hacia el altar mayor. El edificio sacro cristiano estaba fuertemente influenciado por la basílica clásica, lugar de interacción social y de actividades comerciales y jurídicas, y referente arquitectónico obligado en los foros de todas las ciudades del mundo grecorromano[1721].

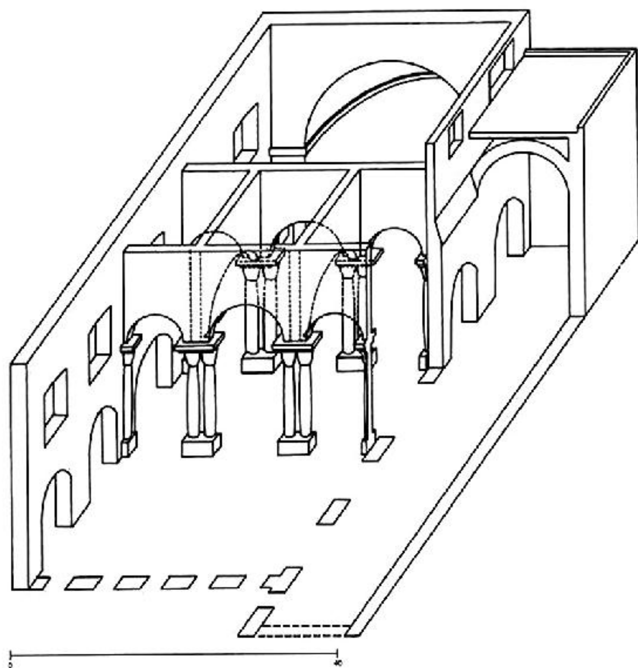


29. Basílica cristiana de Leptis Magna (reconstrucción).

En el texto de los edictos de Nicomedia con los que los tetrarcas iniciaron la proscripción del culto cristiano (303), encontramos la expresión *ecclesia* para designar el lugar donde se celebraba la eucaristía, que, como centro de la comunidad, servía adicionalmente como depósito de los objetos del culto. En este contexto Lactancio, con la intención de minimizar la responsabilidad de Constancio I, padre de Constantino, que como los otros tetrarcas hizo cumplir los edictos anticristianos, nos cuenta que el emperador mandó derrumbar las paredes de las iglesias (que nuestro autor denomina *conventicula*); sin embargo, dejó en paz a los que profesaban la fe cristiana, según Lactancio los verdaderos depositarios del templo de Dios. Aquí utiliza Lactancio el término *templum* para calificarlo[1722]. La metáfora de la destrucción de los muros de la iglesia, y al mismo tiempo, la integración de las comunidades cristianas, representaba el fracaso de la persecución tetrárquica de los cristianos. Lactancio indicaba así que la

violencia ejercida contra el cristianismo solo afectaba al mundo material, pero que de ninguna manera había podido dañar el espíritu de la Iglesia. Este sofisma teológico, que deja entrever la existencia de casas dedicadas al culto cristiano en las regiones occidentales del Imperio bajo el gobierno de Constancio I, pone de relieve una aleccionadora metáfora acerca de la distinción entre el espacio físico y la esfera espiritual que engloba el concepto «iglesia».

Es básicamente durante la época que inaugura Constantino cuando se produce un notable salto cuantitativo y cualitativo en la concepción, el diseño y la función del espacio sacro. Tanto el emperador como los miembros de su familia protagonizaron un destacado mecenazgo en Aquilea, Antioquía, Belén, Constantinopla, Jerusalén, Roma y otros sitios más donde se erigieron basílicas que servirán de modelo a innumerables templos, que, a partir de ahora, proliferarán en múltiples regiones del Imperio[1723]. Estos edificios mejoraron el rango de sus correspondientes episcopados debido a su impresionante monumentalidad[1724]. Un ejemplo de esta tipología de donaciones es la magnífica basílica de Santa Croce, construida en Roma en el segundo cuarto del siglo IV y especialmente diseñada para el almacenamiento de las reliquias de la cruz, las cuales, según la leyenda, fueron traídas por Elena a Roma en un legendario viaje a Tierra Santa en el año 326[1725].



30. Basílica de Santa Croce, en Roma, siglo IV (reconstrucción).

Durante el gobierno de Constantino, la Iglesia, que desde la época de Galieno ya había estado esporádicamente presente en la vida pública de las ciudades del Imperio, abandona definitivamente la clandestinidad, proyectándose con enorme vigor hacia el exterior y constituyéndose en una esfera de culto protegida y privilegiada. Este último aspecto lo certifica una legislación que otorga a los clérigos cristianos inmunidad tributaria[1726] y a los templos cristianos, entre otras cosas, subvenciones del Estado, así como el derecho de asilo, hasta entonces exclusivamente en manos de los santuarios paganos[1727].

Este cambio de las coordenadas religioso-políticas del Imperio provocó la necesidad de especificar el lugar que correspondía al emperador dentro de la Iglesia, tanto en el sentido literal como en el figurado. Una cuestión así, antes impensable, era planteada en público por un obispo sin causar demasiado revuelo. Es famosa la declaración de Donato, transmitida por Optato de Mileve

(Numidia), dirigida contra Constantino: «¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?»[1728]. Tenemos constancia de que el emperador asistía ocasionalmente a las principales celebraciones litúrgicas, presidiendo los actos sentado en la zona más distinguida del templo, en medio del ábside frente al altar mayor, rodeado de obispos, sacerdotes y diáconos que oficiaban los servicios religiosos[1729]. Sin embargo, el tema de la ubicación del emperador en el seno de la cristiandad en su doble vertiente —es decir, su posición jurisdiccional en relación con los obispos y su lugar protocolario en la celebración eucarística (¿quién presidía los actos litúrgicos, el obispo que los oficiaba o el emperador cuando éste asistía a ellos?)— no se puso en evidencia durante el gobierno de Constantino. Todavía estaba demasiado vivo el recuerdo de que fue él quien había liberado a la Iglesia de la persecución y le había concedido un sinfín de donaciones y privilegios. Nadie le disputaba la preeminencia dentro de la cristiandad como su cabeza visible, como inspirador de concilios y sínodos episcopales, así como centro de gravedad y última instancia decisiva en asuntos doctrinales y disciplinarios concernientes a la jerarquía eclesiástica. Al mismo tiempo, Constantino puso a disposición de los obispos los medios de control estatales del poder en una medida sin precedentes, pero a cambio esperaba lealtad y cooperación[1730]. En este sentido, hay que observar la escenificación de sus comparecencias en la comunidad cristiana. En las asambleas de obispos, Constantino se sentaba en un trono dorado, ocupando un lugar preferente y destacado de los demás, y moderaba el debate teológico confiriendo a través de su presencia una especial validez a las decisiones adoptadas[1731].

La construcción de la basílica de los Apóstoles en Constantinopla —destinada a ser su tumba-mausoleo, en cuyo interior descansaba Constantino, como decimotercer apóstol— subrayaba su ubicación en el cosmos cristiano, perpetuando el dominio que había ejercido en vida sobre el espacio cultual hasta después

de su muerte, escenificada como un episodio de la historia sagrada. ¿O no sería incluso que Constantino se identificaba con Cristo, que también aparece, según la tradición evangélica, rodeado de sus doce apóstoles?[1732]. La cuestión que se planteaba ahora era si la posición que Constantino reclamaba para sí mismo era única e irrepetible, o si sus sucesores serían capaces de seguir sus pasos.

Muy consciente del relevante papel desempeñado por su padre, su hijo y sucesor, educado por mentores cristianos, no dudará un momento en ocupar el vacío dejado por su predecesor. Constancio II (324-361) impondrá al igual que Constantino su voluntad a varios sínodos episcopales, aprobando o censurando algunas veces nombramientos de obispos, promulgando decisiones teológicas de su agrado, procurando lograr la unidad de credo según su criterio dentro de una Iglesia segmentada por disidencias doctrinales, ocupando un lugar preferente en el ceremonial religioso, presidiendo celebraciones y documentando públicamente la supervisión imperial en temas de índole dogmático, disciplinario y litúrgico.

La implicación de los emperadores de la dinastía constantiniana en las festividades religiosas se convierte en una parte integrante de su tarea de gobierno. El fasto de los rituales litúrgicos con motivo de inauguraciones de iglesias, de aniversarios dinásticos, de fiestas del calendario cristiano es notorio y aparece reiteradamente atestiguado por las fuentes. En ellas se reúne la cúpula dirigente bajo la presidencia del emperador. Aquí obtienen los obispos cercanos al poder la oportunidad de anudar lazos de amistad con la élite política. Es de suponer que la asistencia asidua de las autoridades a las celebraciones religiosas moderara las reglas del culto, dotando a la liturgia de más solemnidad y a la homilía de un papel destacado. Pocas veces tenían los obispos la oportunidad de ser oídos por las autoridades o incluso por el mismo emperador. Por otra parte, la preponderancia protocolaria del poder político dentro del templo podía ser contrarrestada

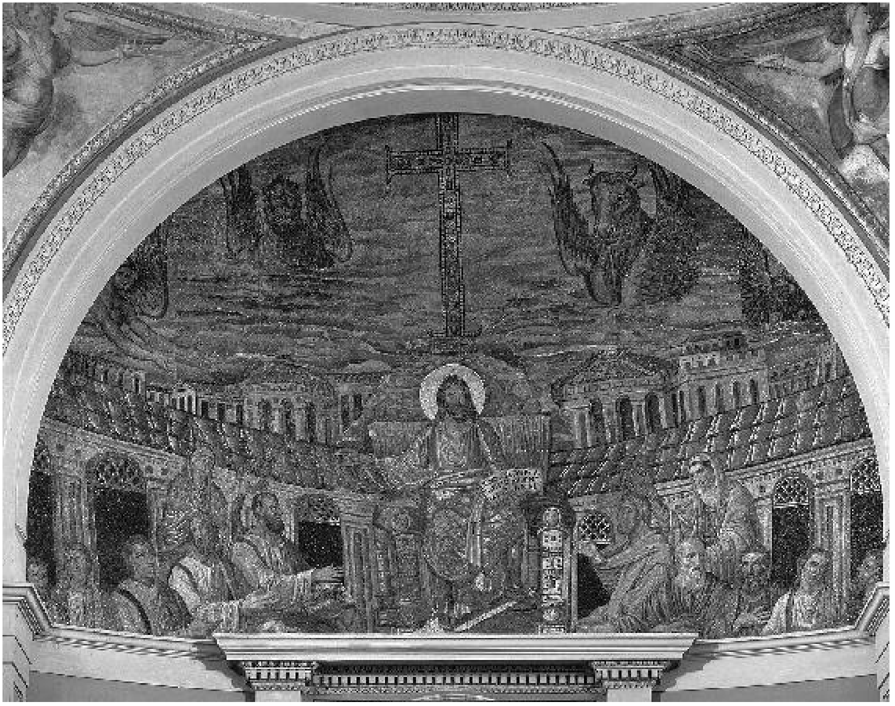
mediante el derecho al uso de la palabra por parte del clero. Con ello ambas instituciones, que dominaban y compartían el espacio sacro, generaban un precario equilibrio a través de la liturgia y de la solemnidad del ceremonial. La creciente importancia de la comunidad cristiana pudo medirse no solo por el aumento de la construcción de edificios eclesiásticos y el reconocimiento social de los clérigos, sino, quizás de manera más evidente, por la variedad de expresiones cristianas que calaron en la vida cotidiana. Por ejemplo, la representación de la cruz, uno de los símbolos centrales de la doctrina cristiana de la redención, fue un motivo recurrente en muchas de las obras de la segunda mitad del siglo IV. La cruz fue principalmente entendida como un signo de victoria, y menos como una expresión de sufrimiento, lo que da una idea del estado de ánimo de la Iglesia[1733].

La progresiva cristianización de la sociedad romana fue acompañada de un notable auge de la actividad edilicia: observamos por todas partes un incremento en la construcción de iglesias. En la medida en que el santuario cristiano se convierte en el espacio sacro preferido de la corte imperial, se multiplican las edificaciones de templos de gran magnitud que destacan por su calidad arquitectónica y su monumentalidad. Para su emplazamiento se escogen preferentemente sitios relacionados con episodios de la vida y muerte de Jesús, de los apóstoles y de los mártires, o lugares donde se conservaba alguna renombrada reliquia, apostando por el influjo milagroso que confería su cercanía.

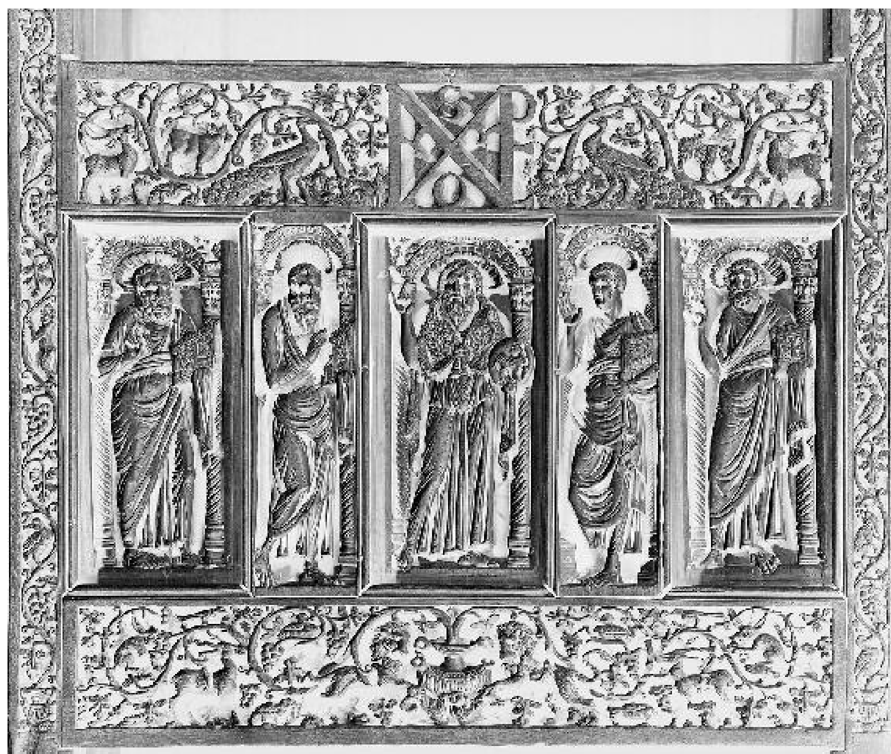
Casi todas las grandes ciudades del Imperio obtienen nuevas basílicas patrocinadas por la familia imperial, las aristocracias locales, las comunidades urbanas o fieles acaudalados. A muchas de ellas se añaden fundaciones que dotan a las nuevas plataformas eclesiásticas de la necesaria solvencia económica para sufragar los gastos del culto, otorgándoles así una creciente cuota de independencia con respecto al poder político. Veamos algunos significativos ejemplos. Inmediatamente después de derrotar a Ma-

jencio, Constantino, al entrar en Roma, promovió la basílica de Letrán, que se convertirá en el prototipo de la arquitectura sacra cristiana por antonomasia. Este templo, centro de la topografía cristiana de Roma, constaba de cinco naves en las que se entraba tras cruzar un atrio. El edificio, sede episcopal romana, estaba ricamente adornado gracias a donaciones imperiales y era muy apropiado para escenificar grandes celebraciones religiosas. Constaba además de una serie de elementos típicos de la arquitectura palacial que servían para magnificarlo[1734]. Entre las basílicas cristianas de Palestina destaca el emblemático templo construido en la ciudad donde se conmemoraba la Pasión de Jesús. La iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén era, y sigue siendo, uno de los lugares más prestigiosos del culto cristiano, junto con la monumental basílica de Belén, edificada en honor al lugar donde se recuerda el nacimiento de Jesús[1735]. Sobre la iglesia de Tiro poseemos un extenso testimonio literario procedente de Eusebio de Cesarea, quien, como testigo presencial de su apertura, nos relata las peculiaridades del templo y el impacto que causaba a los que lo visitaban, alabando al mismo tiempo el buen gusto del obispo Paulino, al que se le atribuía la autoría del impresionante monumento[1736]. Al igual que la basílica de Tiro, numerosas casas de culto que se asemejaban más a los palacios imperiales que a sitios de oración, aparecen adornados por frescos, mosaicos, pinturas e imágenes de alta calidad artística y coste material. Dada su enorme relevancia religiosa y política, las iglesias se convertirán en núcleos de atracción social, en monumentos memoriales y también en símbolos de poder. Con la revitalización y creciente importancia del espacio cultual cristiano se transforma su función y significado. Los antiguos lugares de reunión y recogimiento, sumidos antaño en un relativo anonimato y sencillez, serán reemplazados por lugares de adoración y prestigio. Al penetrar en ellos los fieles quedaban deslumbrados ante la majestuosidad y solemnidad que imprimían estas espléndidas mansio-

nes. El aura celestial que emanaba de las ostentosas realizaciones arquitectónicas y artísticas recaía igualmente sobre el estamento clerical que las administraba y regía. Cada patriarca, metropolita u obispo que se preciaba de desempeñar un relevante papel en la política religiosa, podía subrayar sus ansias de preeminencia a través de la magnificencia de su respectiva sede episcopal. Al esplendor del edificio correspondía una compleja liturgia[1737], que enfatizaba la indispensabilidad del clero y especialmente del obispo como líder de la comunidad. Dentro de la iglesia, como en el palacio imperial, se extendía un *silentium* en el ambiente. Como si del *adventus* del propio emperador se tratase, el obispo orquestaba su entrada en la basílica con gran boato y pompa[1738]. Oficiaba la misa ataviado con unas lujosas vestiduras, exhibiendo ante la comunidad de creyentes su autoridad eclesiástica y espiritual, asistido por presbíteros, diáconos, subdiáconos, *cantores, lectores,* etc.[1739]. El acceso al interior del templo era regulado por un diácono que se encargaba de vetar la asistencia al sacrificio de la eucaristía a los catecúmenos y de asignar a los fieles sus correspondientes lugares según su condición y rango. Hombres y mujeres estaban separados; los mayores se acomodaban delante de los menores, y en un lugar preeminente, a la vista de todos, se instalaba el clero; en medio de todos ellos se encontraba el obispo, entronizado en un asiento magníficamente amueblado, como muestra la *cathedra* del obispo Maximiano de Ravena.



31. Cristo y los apóstoles. Mosaico del ábside de Santa Pudenciana, Roma, principios del siglo v.



32. *Cathedra* del obispo Maximiano de Rávena (546-556). Placas de marfil en un núcleo de madera antigua. Altura: 1,50 m; anchura: 0,66 m. En la parte delantera: monograma latino de Maximiano; debajo, cinco altorrelieves; en el centro, Juan el Bautista, y a los lados los cuatro evangelistas. Rávena, Museo Arzobispal.

Cualquier obispo, sentado en su cátedra episcopal al igual que un soberano, transmitía la sensación de representar tanto a una autoridad espiritual como a la máxima potestad terrenal. Por eso, San Agustín, muy consciente de la dialéctica negativa que podía emanar de esta conjunción de poderes, trató de atenuar la tensión entre gobernar y servir, resaltando la obligación de los clérigos a prestar servicios a la comunidad, ya que esta última función, inherente al desempeño del ministerio sacerdotal, probablemente estaba frecuentemente en peligro de ser olvidada[1740].

La estructuración del espacio sacro cristiano seguía criterios sociológicos, teológicos, litúrgicos y protocolarios a la vez. Era un fiel espejo del espíritu jerárquico de la sociedad tardorroma-

na[1741]. En su totalidad, los factores enumerados evidencian un notable cambio en la apreciación y la utilización del templo cristiano en relación con su antigua función. Desde mitad del siglo IV, las flamantes basílicas cristianas se definirán en el ámbito jerárquico primordialmente como sedes metropolitanas o episcopales, y en el ámbito espiritual como moradas divinas, santuarios de mártires o centros de identificación religiosa que suscitaban la sentida admiración y devoción de los fieles. Al igual que en las residencias de los emperadores, donde una pléyade de *silentiarii* se encargaba de conferir solemnidad y decoro al *sacrum palatium,* en el templo cristiano reinaba igualmente un silencio reverencial que recalcaba la santidad del lugar. No obstante el auge de la Iglesia de la época teodosiana, algunos contemporáneos, cristianos comprometidos, como era el caso de San Jerónimo, criticaban acerbamente las deficiencias internas que afectaban al clero, comparándolas con el esplendor externo de los templos. En una carta al presbítero Nepotiano, el Padre de la Iglesia subraya con amargura:

> Muchos construyen iglesias y las fundan sobre columnas: los mármoles brillan, sus techos brillan con el oro, el altar es adornado por piedras preciosas, pero no se presta cuidado en la elección de los servidores de Cristo[1742].

La basílica, sinónimo del considerable potencial espiritual de la religión cristiana, y el palacio, símbolo de la autoridad terrenal del emperador, enlazados entre sí a través de un complejo equilibrio personal e institucional, se perfilan como los centros de poder de la cristianizada sociedad tardorromana. Durante el siglo V la balanza se irá decantando en favor del templo cristiano, cuyos titulares irán paulatinamente asumiendo funciones otrora ejercidas por los representantes de un Imperio que, debido a segmentaciones internas, a las invasiones germánicas en su parte occidental y a la formación de núcleos centrifugales independientes del poder central, entrará en un dilatado proceso de desmembración. A partir del siglo XIV el obispo de Roma revitalizará el tí-

tulo que desechó Teodosio precisamente por su connotación pagana, dándole ahora un nuevo significado dentro del mundo cristiano. Como *pontifex maximus,* aspirará al reconocimiento universal de la primacía de su sede episcopal[1743].

Es básicamente durante la época teodosiana cuando se produce el salto definitivo dentro del proceso de clericalización del área del culto, cuyas consecuencias tendrán una relevancia secular. La inicialmente difusa esfera del ministerio cristiano, dependiente en gran parte de las diversas fases de amalgamación del cristianismo a la sociedad romana, se transforma a lo largo de la época analizada en un lugar público dotado de un enorme simbolismo religioso y al mismo tiempo de no menos relevancia económica, política, jurídica y social. Se configura como un área estratificada, sacralizada y estructurada por el ritual litúrgico y por la interacción entre los fieles y el clero. Será este último estamento quien, finalmente, asumirá el control del espacio sacro, imprimiéndole su peculiar sello hasta la actualidad.

1492. Sin embargo, esta pretensión fundamental no significó que Constantino prohibiera el culto imperial (CIL II, 5265) o que se representara como Júpiter o el Dios Sol (RIC V 1 [1927]; V 2 [1933]; VI [1967]; VII [1966]), como hizo en el arco de Constantino; véase L'Orange, Gerkan (1939).

1493. Sus sacrificios le sirvieron a Licinio (Eusebio, *Vida de Constantino* 2, 4; 11) tan poco como las prácticas mágicas a Majencio (Eusebio, *Vida de Constantino* 1, 26).

1494. En este aspecto, resulta significativo el reinado de los hijos de Constantino, que eran cristianos declarados. Sobre esto véase Klein (1977).

1495. Juliano*, Epístola* 78; Amiano 12, 12, 6; véase Macmullen (1981).

1496. Fögen (1993) 215 s.

1497. Lactancio, *Instituciones Divinas* 1, 3, 3 ss.

1498. Eusebio*, Demonstratio Evangelica* 3, 7, 30-35; 8, 3, 13-15.

1499. Véase además Eusebio, *Vida de Constantino* 4, 40, 2: «Porque de esta manera el emperador, recordando a la Trinidad, tenía una descendencia de tres hijos, queridos por Dios, y los había honrado al acogerlos en el gobierno, cada uno durante el tiempo de una década».

1500. Fögen (1993) 270 s.

1501. No es sorprendente que un pagano pronunciado como Zósimo juzgase la monarquía negativamente. Todavía en el siglo II, el platónico Celso (véase 5, 25 y 8, 69) había subrayado que el Imperio tenía que cerrarse al monoteísmo del cristianismo

por su carácter multiétnico. Orígenes contrarrestó esto con el argumento de que las enseñanzas monoteístas de Cristo eran más apropiadas para el Imperio que el politeísmo tradicional (2, 30; 8, 72). Véase también Peterson (1935) 79- 85 y Peterson (1951) 45-147.

1502. Orosio 6, 20, 3-9; 22, 5-11.

1503. *Código Teodosiano* 16, 1, 2; Gottlieb, Barceló (1993) 409 ss.

1504. «El Estado entra en peligro cuando desprecia la religión» (Constantino a Anulino, procónsul de África del año 313; Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 7, 1). En otra carta a Celso, el vicario de África del año 316, dejó clarísima su responsabilidad imperial: «Entonces mostraré a Ceciliano y a sus oponentes, mediante un juicio muy claro, a qué clase de veneración tiene derecho la más alta deidad y qué clase de servicio disfruta. Mediante una cuidadosa investigación también llegaré a saber y sacaré a la luz lo que estas personas ignorantes creen que pueden ocultar ahora. Pero destruiré y aplastaré a aquellos que se ocupan de que el Dios más alto no sea venerado con la adoración que le corresponde». (Optato, *Contra el donatista Parmenio*, apéndice 7). No se comportó de manera diferente a Diocleciano, quien pretendía ver este programa, una vez más, en relación a la totalidad del antiguo panteón romano de dioses.

1505. Ambrosio, *Obit. Teod.* 34; Teodoreto*, Historia de la Iglesia* 5, 18, 19 ss.

1506. Dihle (1989) 1-13.

1507. Angenendt (2007).

1508. Lauster (2015) 48-55.

1509. Sobre la disputa donatista véase Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 5, 18-20; la carta del gobernador Anulino en Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 7, 2; Brown (1963) 283-305; Girardet (1975); Fernández Ubiña (2003); Gottlieb, Rosenberger (2003) 30 ss.; Escribano (2003) 40-417; Whitby (2004) 180-184; Herrmann-Otto (2007) 80-93.

1510. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 6, 1-4.

1511. Eck (2007) 76-79.

1512. Sobre los concilios lateranenses, véase Optato, *Contra el donatista Parmenio* 1, 23 ss. Girardet (1975) 66-79. No es seguro que la reunión se celebrara en la basílica de San Juan de Letrán, ya que, en ese momento, no debía estar aún lista para su uso.

1513. Lorenz (1970) 9 s.; Aja Sánchez (1998) 90.

1514. Sobre el Concilio de Arlés véase Optato, *Contra el donatista Parmenio*, Apéndice 4; la carta al vicario Celso: Optato, *Contra el donatista Parmenio*, *Apéndice* 7, 34 a; Lietzmann (1999) 721-733; Noethlichs (2006) 115-215.

1515. Frend (1952); Grasmück (1964).

1516. Rosen (2011) 28.

1517. Scheid (1989) 65 s.

1518. Lippold (1981) 1-15; Just (2003) 80-84.

1519. Constantino tuvo que enfrentarse repetidamente a los donatistas, sin poder llegar a un entendimiento. El conflicto se agudizó bajo su hijo Constante, quien acosó a los donatistas con medidas represivas, llegando incluso a utilizar el ejército en su contra. Girardet (1975) 6-43; Barnes (1993) 176-179; Piétri (1996) 242-270.

1520. Brown (1986) 28.

1521. Teja (1999) 97-101.

1522. Sobre el edicto de tolerancia de Milán (313), véase Herrmann-Otto (2007) 70-80.

1523. Según Eusebio, *Vida de Constantino* 4, 13, la aceptación de la fórmula *homoousios* por parte del Sínodo de Nicea se remonta inequívocamente a la iniciativa de Constantino.

1524. Debe mencionarse otra vez a Atanasio, a quien en Nicea se le permitió ser testigo de la condena de sus adversarios, pero diez años después, él mismo será desterrado en el Sínodo de Tiro (335). Véase Eusebio, *Vida de Constantino* 4, 41, 42; Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 1, 29; Atanasio, *Apología segunda* 71-87; Sócrates, *Historia de la Iglesia* 1, 28; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 2, 25; véase Schwartz (1951) 246-258; Girardet (1975) 66-79.

1525. El denominado panegírico de Constantino de Eusebio de Cesarea es visto por parte de algunos investigadores como ideología del ejercicio del poder o como teología cortesana.

1526. Martin (1984) 118.

1527. Girardet (1980) 569-592.

1528. Eusebio, *Vida de Constantino* 3, 13.

1529. Eusebio, *Vida de Constantino* 3, 14. Las actas del Concilio de Nicea no se han conservado; el escrito sinodal se refleja en los escritos de Teodoreto, *Historia de la Iglesia* I 9; Sócrates, *Historia de la Iglesia* 1, 9; Gelasio de Cízico, *Historia de la Iglesia* 2, 33. Demandt (1989) 72-74.

1530. Girardet (1975) 28, 33s.; Schwartz (1951) 181. No se podía así hablar más de una autonomía de los sínodos eclesiásticos. El emperador invitaba a las reuniones, tomaba parte en la búsqueda de acuerdos y se reservaba el derecho de aprobar o refutar las decisiones ya tomadas.

1531. Eusebio, *Vida de Constantino* 3, 12.

1532. Thümmel (1988) 52 s.; Meijering (1989) 35 ss.

1533. El monarquismo suele significar diferentes concepciones: sabelianismo, modalismo o adopcionismo. Lo que tienen en común es el énfasis en la primacía del Padre. La entonación de Arrio no fue inspirada por los judíos, sino por la tradición neoplatónica de unidad. Si hubiera prevalecido, el cristianismo se habría helenizado. El Sínodo de Nicea se resistió a esta doctrina a través del problemático término griego *homoousios*, que implica la unidad del ser entre Padre e Hijo (logos).

1534. Pablo, *Romanos* 8, 6; 11, 3 etc.

1535. Lietzmann (1999) 734-747; Piétri, Markschies (1996) 271-285.

1536. Thümmel (1988) 53-58; Barnes (1993) 14 ss.; Piétri, Markschies (1996) 285-294; Clauss (2016) 24-33.

1537. Meijering (1989) 42 ss.; Schatz (1997) 27 ss.

1538. Piétri, Markschies (1996) 294-300.

1539. Según Just (2003) 84, las decisiones tomadas en Nicea apuntan hacia una manipulación de Osio de Córdoba sobre Constantino.

1540. Sulpicio Severo, *Crónica* 2, 40, 1 evidencia que el resultado de Nicea también se puede entender como favorable al arrianismo. Véase Schatz (1997) 30-36; Piétri, Markschies (1996) 302-317.

1541. Como se negó a condenar a Arrio, Eusebio también tuvo que partir al exilio. Piganiol (1972) 45 ss.

1542. Alberigo (1993) 47 ss. Para entender la imagen de Eusebio de Nicomedia de manera individualizada, ver Just (2003) 34-38, 147-152.

1543. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 1, 24; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 2, 19, 2; Piganiol (1972) 45 ss.

1544. Acerca de la teología de Marcelo, véase Thümmel (1988) 66; Seibt (1994).

1545. Marcelo fue condenado durante el sínodo por defender la doctrina de Pablo de Samósata. Como sucesor fue elegido Basilio, el cual desempeñó un papel importante en la política de la Iglesia en las décadas siguientes. Eusebio, *Contra Marcelo* 2, 4, 29; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 2, 33 ,1-2. Véase también Klein (1977) 38 s.; Seibt (1994) 241-244.

1546. Deben mencionarse aquí los obispos Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, quienes en un sínodo celebrado en Nicea (noviembre de 327) fueron restituidos en virtud de un decreto imperial. Al igual que en el Sínodo de Tiro (335) lo fue el propio Arrio. El motivo para este giro de Constantino fue la disposición de los principales partidarios del arrianismo a acatar el credo de Nicea; véase Lorenz (1979) 22-40.

1547. Clauss (2016) 38-41.

1548. Eusebio, *Vida de Constantino* 4, 13. No deja der ser sorprendente que la fórmula nicena se pudiera imponer, pues los participantes en el sínodo tanto orientales como occidentales, apenas podían identificarse con su contenido. El credo de Nicea experimentó una retardada recepción. El Oriente ya tuvo que debatir, con motivo de la destitución de Paulo de Samosata (268, sínodo en Antioquía) sobre dicho concepto (*homoousios*), que para los teólogos orientales no constituía ninguna novedad.

1549. Esta intervención fue criticada desde el punto de vista teológico; véase von Campenhausen (1981) 14-21.

1550. El efecto de este concepto de soberanía se manifiesta también en Lucifer de Calaris.

1551. Girardet (1975) 41.

1552. Sobre las funciones pontificales, véase Szemler (1978) 331-396; Stepper (2003).

1553. El retroceso del paganismo se produjo paulatinamente. En el siglo IV el cristianismo era fundamentalmente una religión urbana, en el que se daba un claro desnivel entre la parte oriental y occidental del Imperio en relación con la densidad de los obispados.

1554. Constantino, que estaba solo medianamente interesado en cuestiones teológicas, vio en la constante disputa eclesiástica un peligro para su política de unificación.

No se abstuvo de criticar las especulaciones teológicas incomprensibles para él. Véase Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 1, 10; véase Gottlieb (1973) 23.

1555. La hipótesis de Klauser (1948), según la cual se daba una congruencia en el desarrollo histórico entre los escalafones estatales de rango y aquéllos de los dignatarios eclesiásticos, que se manifestaba en el ceremonial y el ornato, y señalaba una participación en importantes derechos de soberanía del Estado (*audientia episcopalis*), no ha permanecido sin contestación. Véase Chrysos (1969) 119-128.

1556. Véase Barceló (2013) 171-175.

1557. Hernández de la Fuente (2014) 61-66.

1558. Véase capítulo VII 5.

1559. Von Campenhausen (1981) 156 s.

1560. Wickham (1994) 276-286; Hainthaler (2004) 283-312.

1561. Adam (1992) 305-310.

1562. Clauss (2010) 86.

1563. Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 9, 3, 2.

1564. Maraval (2001) 353 s.; Hernández de la Fuente (2014) 59-61.

1565. Véase la epístola de Cirilo de Alejandría a Nestorio, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 1, 1, 1: «Confesamos a un Cristo y Señor. No adoramos a una persona junto con el Logos, de modo que no se deslice a través de la palabra "con" la idea de una separación, sino que lo adoramos como el uno mismo [...]. Así pensaban los Santos Padres, por lo que se tomaron la libertad de llamar a la santísima Virgen Madre de Dios, no como si la naturaleza del Logos o su divinidad tuvieran su origen en la Virgen, sino porque de ella nació el cuerpo santo dotado de un alma de razón, con la que el Logos se unió hipostáticamente, de modo que se puede decir que nació de la carne. A lo que respondió Nestorio (ibid. 29-32): Dondequiera que la Divina Escritura menciona la obra salvífica del Señor, atribuye el nacimiento y el sufrimiento no a la divinidad sino a la humanidad, de modo que, si se quiere expresar con mucha precisión, la Santa Virgen no debe llamarse Madre de Dios sino Madre de "Cristo". Según las tradiciones evangélicas, es apropiado confesar que el cuerpo es el templo de la divinidad del Hijo, un templo que está unido en una conexión divina sin parangón, de tal manera que la naturaleza de la divinidad hace que este templo sea suyo. Pero si alguien quiere incluir, bajo el término apropiado también las peculiaridades de la carne: nacimiento, cuerpo y muerte, entonces esto, hermano mío, testifica una forma de pensar equivocada por el pensamiento griego o infectada por la locura de Apolinar y Arrio».

1566. Sobre el concilio de Éfeso de 431, véase Maraval (2001) 358-362; Harreither (2002) 82-87.

1567. Se dice que Nestorio dijo que este obispo romano era demasiado ingenuo como para entrar en las finuras de las verdades doctrinarias; véase *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 1, 1, 4.

1568. Teja (1999) 123-134.

1569. Maraval (2001) 365 ss.; Acerbi (2001) 60-106.

1570. Sobre el Sínodo de Éfeso de 449, véase de Vries (1975) 357-398; Acerbi (2001) 109-148; Harreither (2002) 89 ss.; Clauss (2010) 95-107.

1571. En una carta a Flaviano, León especificó su posición teológica de la siguiente manera: «Las peculiaridades de ambas naturalezas fueron así preservadas y combinadas en una sola persona. Para pagar nuestra deuda, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza capaz de sufrir. Como era necesario para nuestra salvación, el mismo mediador entre Dios y el hombre, el hombre Jesús Cristo, debía morir por un lado, pero por otro lado no se le permitía morir. Por lo tanto, en la naturaleza pura y perfecta del verdadero hombre, nace el verdadero Dios, perfecto en lo suyo, perfecto en lo nuestro. Lo nuestro es lo que decimos que el Creador creó originalmente en nosotros y lo que ha aceptado de restaurar». Véase *Acta Concilorum Oecumenicorum* 2, 2, 1.

1572. Acerbi (2001) 224-297.

1573. Harreither (2002) 90 ss.

1574. Maraval (2001) 369; Acerbi (2001) 149-173.

1575. Sobre el concilio de Calcedonia, véase Grillmeier, Bacht (1979).

1576. Adam (1992) 333-341.

1577. Haacke (1979) 96-175.

1578. Sobre el credo del concilio de Calcedonia, véase Wohlmuth (1998) 86.

1579. Filomeno de Mabbug dijo: «Condenamos el Concilio de Calcedonia porque en el único Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, hace una ruptura en las naturas, atributos y actividades, en las características celestiales y terrenales, en las cualidades divinas y humanas. Lo mira como si fuera dos, introduciendo así la idea de cuatro (personas en la Trinidad). Adora a un hombre ordinario, y en cada detalle lo describe solo como una criatura; está de acuerdo con el corruptible Nestorio, que está maldito y destinado a la destrucción. Por estas y muchas otras razones similares hemos condenado el concilio de Calcedonia y lo condenaremos (siempre)». Véase Adam (1992) 354 ss.

1580. Maraval (2001) 394-404.

1581. Herman (1979) 486-490.

1582. Clauss (2010) 110.

1583. Demandt (1989) 449 ss.

1584. Demandt (1989) 450.

1585. Maraval (2001) 419-432.

1586. Noethlichs (1971); Anton (1977) 38-84; Harries (2001) 62-82; Noethlichs (2006) 115-125.

1587. Sobre la política religiosa de la dinastía constantiniana, véase Bowersock (1978) 79-93; Barnes (1989) 301 ss.; Bleicken (1992).

1588. Barceló (2004) 168-177.

1589. Grégoire (1930/1) 231-272; Kuhoff (2001) 246 ss.

1590. Halsberghe (1984) 2193.

1591. Josefo Flavio, *Guerra Judaíca* 7, 123 s.; CIL 6, 8, 2; RIC II (2); *Vespasiano* 116, 117, 204.

1592. Esto se manifiesta de manera clara en las medidas político-religiosas de los tetrarcas; véase Kolb (1988) 17-44.

1593. Rosen (2007) 200-203.

1594. Sobre los rasgos fundamentales de la política restaurativa de Juliano véase Bowersock (1978) 79-93.

1595. Sintomático para este hecho es la recepción crítica de la política religiosa de Juliano en Antioquía.

1596. Amiano 22, 12, 6; 25, 4, 20 habla de manera crítica sobre las prácticas de sacrificio de Juliano.

1597. Sobre la teología de Juliano, véase Rosen (2006) 231-236.

1598. Disponemos de un interesante informe de Libanio, *Cartas* 1411, que nos da una idea sobre el contexto social de la restauración de Juliano. En una carta al consular de Siria, el pagano Alejandro, Libanio señala: «Yo deseo con ahínco que estéis llenos de celo por los dioses y que queráis poner a muchos bajo su ley, pero no deberíais sorprenderos si algunos, tan pronto como hayan sacrificado, desprecien sus acciones y vuelven a alabar los no sacrificios. Porque afuera siguen tus mejores consejos y vienen a los altares, pero en casa está la mujer, y hay lágrimas, y la noche los cambia de opinión y los aleja de los altares».

1599. Esto se corrobora por el hecho de que el candidato alternativo al trono imperial romano era Secundus Salutius, quien era apreciado tanto por los cristianos como por los paganos; véase Haehling(1978) 347-358.

1600. Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 2, 25, 2-7. Sobre el cisma miliciano dentro de la iglesia egipcia véase Piétri (1996) 286-289.

1601. Para la composición del grupo de los obispos en Tiro véase Just (2003) 156.

1602. Klein (1977) 37: «No se trataba de una lucha de creencias, como asegura constantemente Atanasio en sus escritos apologéticos hábilmente redactados, sino de un forcejeo político en torno a las ciudades más influyentes de Oriente». La denominación de arrianos creció a partir de tomar en consideración la desacreditación al oponente político. Véase también Caspar (1930) 138; Clauss (2016) 97-115.

1603. No se puede tratar de una citación de Atanasio ante el tribunal romano para defenderse de la acusación de los eusebianos. Ni Atanasio fue citado ni la sede episcopal romana tenía competencia para decidir en este caso. Girardet (1975) 81, 92; Caspar (1930) 144.

1604. Para las relaciones entre Atanasio y Constante, véase Barnes (1993) 63 ss.

1605. Atanasio, *Apología segunda*. 42, 5; véase igualmente 21-35 (carta de Julio); Piétri (1996) 351 ss.

1606. A pesar de ello, Atanasio recalca explícitamente: «Yo no me dirigí desde Alejandría al campamento de tu hermano (Constante) o a cualquier otro, sino que viajé únicamente a Roma y en la medida en que confié mi asunto a la Iglesia —pues ésta era mi única preocupación—, asistí a las reuniones». (Atanasio, *Apología de Constancio* 4) El

pasaje no dice nada sobre las verdaderas intenciones de Atanasio, pues en el fondo de la apología subyacía la negación de cualquier contacto con Constante. Barnes (1993) 47-55.

1607. Schwartz (1951) 303-307, 310; Klein (1977) 38 s., 41 s. El obispo Marcelo fue condenado en el Sínodo de Constantinopla (335) por herejía, porque había defendido la doctrina de Paulo de Samosata (Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 2, 33). En el Sínodo de Tiro había protegido a Atanasio, de manera que no debe extrañar la coexistencia pacífica entre ambos obispos. La contrición de fe por la que fue incorporado de nuevo en la comunión de la Iglesia se hace constar en Epifanio, *Contra los heréticos* 72, 2 (GCS 37, 256).

1608. Brennecke (1984) 13 anota al respecto: «En Oriente el credo niceno estaba a la sazón (es decir, hasta los años 50 del siglo IV) bastante alejado, como para ser visto como una norma doctrinal vinculante. Además también allí era desconocido». Véase también Sieben (1979) 203. Atanasio utilizó la palabra clave *homousios* por primera vez a mitad de los años 50, cuando surgieron sus escritos antiarrianos.

1609. Atanasio, *Apología segunda* 33, 35.

1610. Barnes (1993) 56-62.

1611. Sobre la estancia de Atanasio en Roma, véase Clauss (2016) 102-104.

1612. La amnistía de Constantino II no contaba en absoluto con el decreto eclesial del Sínodo de Tiro. Girardet (1975) 84.

1613. La resistencia contra los obispos depuestos era mayoritaria en Oriente. Girardet (1975) 104.

1614. Girardet (1975) 104.

1615. El contenido de la carta de anulación en Sozomeno *Historia de la Iglesia* 3, 8.

1616. Datación según Joannou (1972) 64 s. (documento 16).

1617. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 15; véase también la carta de Julio en Atanasio, *Apología segunda* 21-35; Lorenz (1970) 20.

1618. Schwartz (1951) 310.

1619. Atanasio, *De synodis* 22-26; Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 8; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 3, 5. Según Atanasio, *De synodis* 25 Constancio II convocó el sínodo y tomó parte en él. Evidentemente los principales obispos de Oriente acudieron a la cita (véase la lista de participantes en Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 3, 5).

1620. Con razón afirma Klein (1977) 42 que «en el Credo conjunto […] no se encuentra ninguna idea de Arrío, como sostiene Atanasio». Núcleo central de la doctrina es la diferenciación de la esencia divina. La distinción entre esencia y tres hipostasis no tuvo en Occidente ninguna incidencia antes de los años 60 del siglo IV. Sobre el enfrentamiento entre Roma y Antioquía, véase Clauss (2016) 104-108.

1621. Así Schwartz (1951) 311, quien se apoya en Atanasio, *De synodis* 25.

1622. Piétri (1996) 371s.

1623. Para la fecha de muerte, Schwartz (1951) 318; en otro sentido Brennecke (1984) 16.

1624. Hermógenes es el primer jefe del ejército del que tenemos constancia. PLRE 422 s. (Nr. 1).

1625. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 12. 13; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 3, 7; Libanio, *Oración* 59, 94; Amiano 14, 10, 2; Schwartz (1951) 320-322; las turbulencias desatadas en Constantinopla coincidieron con la celebración del sínodo de Sérdica. Sobre la carta sinodal de los orientales, véase Hilario [Feder, CSEL 65, 55, 10s.; pp. 61, 23ss.]. Girardet (1975) 142 acepta que el regreso de Paulo «sucedió por orden de Constante, quien cree poder contar un día con el apoyo de proyectos políticos a largo plazo en la cúpula de la Iglesia de la capital de su imperial hermano por medio de un hombre de su confianza». Brennecke (1984) 15-25, 29-64. Ésta es una tesis interesante, pero no hay indicios que Constante ambicionara la soberanía sobre todo el Imperio. Barnes (1993) 68.

1626. Sobre este episodio disponemos de numerosas alusiones en Libanio, *Oración* 59; Seiler (1998) 47 ss.

1627. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 16. Se dirigió a Tréveris, donde fue acogido por el obispo Maximino.

1628. Amiano 27, 3, 8-10.

1629. Aja Sánchez (1998) 82 ss.

1630. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 12-14.

1631. La datación es controvertida. Véase Brennecke (1984) 25-29, Girardet (1975) 108. Es fundamental Schwartz (1951) 325-334; otra datación en Feder [I] (1910) 48 s.; 87s .; Barnard (1983) 215-231; Klein (1977) 6-51; Barnes (1993) 72; Piétri (1996) 357-365; acerca del desarrollo del Sínodo de Sérdica, véase Clauss (2016) 108-115.

1632. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 15; Hilario [Feder, CSEL 65,60s.]; Barnard (1983) 215-220.

1633. Para el destino subsiguiente del obispo Marcelo de Ancira, rehabilitado en Sérdica, Barnes (1993) 92 s.

1634. Brennecke (1984) 31-33.

1635. Barnes (1993) 72 ss. En otro sentido, Girardet (1975) 112.

1636. Girardet (1975) 112s.; Brennecke (1984) 33 s.

1637. Véase la carta sinodal en Hilario [Feder, CSEL 65,64].

1638. Canon III en Girardet (1975) 120-122; véase Joannou (1972) 83-87 (documento Nr. 23); Hess (1958) 76-136.

1639. Caspar (1930) 162 s.; Girardet (1975) 128 s.,134.

1640. Lucifer de Calaris, *Moriendum* 13.

1641. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 33.

1642. PLRE 694 (Fl. Filagrio, 5); Barnes (1993) 83 s.

1643. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 18,19; véase también Atanasio, *Apología de su fuga* 3. Sobre la causa de Lucio véase Girardet (1975) 142 s.; Brennecke (1984) 46s.; Klein (1977) 79.

1644. Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 2, 8, 54; Atanasio, *Historia del Arrianismo* 20 no menciona el acompañamiento por el *magister equitum*; Barnes (1993) 87s.

1645. Hilario [Feder, CSEL 65, 181-184 (el denominado *Liber primus ad Constantium*)].

1646. Parece una interpretación exagerada atribuir a Constante la ambición de dominar la Iglesia y por consiguiente obtener el poder único sobre todo el Imperio. Brennecke (1984) 45 s.

1647. A este respecto, Girardet (1975) 138 s.: «No la *libertas ecclesiae*, no una separación doctrinal entre Estado e Iglesia han escrito en sus banderas los sinodales en Sérdica, sino la libertas de los "ortodoxos"; no protestaban contra la intromisión del Estado, sino contra la intromisión de un Estado y un emperador que estaba de parte de los "heréticos"».

1648. Sobre la situación política al principio de los años 50 del siglo IV, véase Barceló (2004) 92-112.

1649. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 36; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 4, 9; Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 2, 15; Rufino, *Historia de la Iglesia* 10, 21; Brennecke (1984) 147-195; Barnes (1993) 117 s.

1650. Clauss (2016) 137-139.

1651. Lucifer, *Moriendum* 1.4, Tietze (1976) 34-38.

1652. Atanasio, *Historia del Arrianismo*. 31-33, 46, 76; *Apología de su fuga* 4. Véase Lorenz (1970) 24; Piétri (1996) 379-382; Brennecke (1984) 183.

1653. Según Atanasio, los arrianos habrían creído que obtendrían la victoria sobre todas las iglesias del Imperio con solo presentar el edicto a la firma de Liberio. Véase Atanasio, *Historia del Arrianismo* 35.

1654. Liberio felicitó a los obispos exiliados, Eusebio, Dionisio y Lucífero, «por su fe heroica» (Hilario, *Fragmento* VI 1s.). El pagano Amiano 15, 7, 9 valora la negativa pública de Liberio frente a la decisión de un sínodo imperial. En una disputa programática entre el obispo de Roma y el emperador, que transmite Teodoreto *Historia de la Iglesia* 2, 16, cuya autenticidad no se halla libre de duda (Brennecke (1984) 267), afloró una pugna por los principios dogmáticos. Liberio insiste en la irregularidad de la deposición de Atanasio y reprocha al emperador su intromisión en los asuntos internos de la Iglesia. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 35-37, 41. Liberio fue desterrado tras repetidas negativas. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 41; ídem, *Apología segunda* 89; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 4, 1.

1655. Atanasio justifica solo a Liberio y Osio, quienes en todo caso habrían cedido por la presión ejercida y no porque los acabaran convenciendo.

1656. Girardet (2018) 166-196.

1657. *Código Teodosiano* 16, 1, 2.

1658. Gottlieb, Barceló (1993) 409-423.

1659. Socrátes, *Historia de la Iglesia* 5, 6.

1660. La situación era en extremo delicada políticamente, pues desde el *foedus* de 382 los godos asentados en Tracia eran a la vez una fuerza militar imprescindible y pe-

ligrosa con la que Teodosio estaba obligado a convivir; véase Faber (2014) 145-157.

1661. Just (2003) 200.

1662. Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 5, 17; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 7, 25, 4; Paulino de Milán, *Vida de Ambrosio* 24; Agustín, *Ciudad de Dios* 5, 26; Rufino, *Historia de la Iglesia* 11, 18.

1663. En la controversia desatada por la expulsión del altar de la Victoria de la sala de sesiones del Senado romano, Ambrosio se impuso a Símaco, portavoz del grupo de senadores paganos, que abogaba por mantener en su sitio el emblemático monumento, estrechamente ligado a la historia de Roma. A través de una diatriba dirigida al emperador, el obispo de Milán se pronunció contra el altar pagano amenazando implícitamente con la excomunión a aquellos que apoyaran la propuesta de Símaco. Véase capítulo III 7.

1664. Ambrosio, *Epístola* 1a, 5, 14, 20, 31, véase Groß-Albenhausen (1999) 101-110.

1665. Just (2003) 199.

1666. Ambrosio, *Epístolas* 41, 27-28; 1 (41). Sobre la valoración del episodio de Calínico, véase Groß-Albenhausen (1999) 99-112, Leppin (2003) 139-143.

1667. Ambrosio, *Epístolas* 74 (40).

1668. Últimamente se ha impuesto en la investigación una perspectiva diferente con respecto al *affaire* de Calínico, que no considera en absoluto a Ambrosio el vencedor de la contienda. Groß-Albenhausen (1999) 112; Just (2003) 128 s., 199.

1669. Ambrosio, *Epístolas* 11 (51) 9; 11; 12. Sobre el acto de penitencia de Milán, véase Groß-Albenhausen (1999) 113-119; Leppin (2003) 153-167.

1670. Aparte de las fuentes aquí nombradas, ningún otro autor, como por ejemplo Zósimo, menciona el acontecimiento, por lo que Bergmeier (2010) 67 s. duda de la historicidad del acto de penitencia de Milán.

1671. Kolb (1980) 41-74; Ernesti (1998) 174-190; Groß-Albenhausen (1999) 113-119; Just (2003) 200 s.

1672. Errington (1996) 1-27; Leppin (2003) 158.

1673. Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 5, 18, 20; Groß-Albenhausen (1999) 99; Leppin (2003) 138-143; 153-167.

1674. Teodoreto, *Historia de la Iglesia* 5, 18; Groß-Albenhausen (1999) 99; Leppin (2003) 115 ss.

1675. Sobre la relación tensa entre Teodosio y Ambrosio, véase Just (2003) 125-130, 153 ss.

1676. Sobre las disputas dogmáticas dentro del cristianismo por la posesión de las iglesias del bando ajeno, véase Atanasio, *Historia del Arrianismo* 22; Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 23; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 3, 20 donde se narra un episodio de la vida de Atanasio en el que se trasluce que, cuando Constancio II ordenó a Atanasio ceder una iglesia de Alejandría a los arrianos, éste pidió en compensación la cesión de una iglesia nicena en Antioquía.

1677. Cirilo de Alejandría, *Sobre la ortodoxia* 1.

1678. Ambrosio, *Epístolas* 75, 4.

1679. Atanasio, *Historia del Arrianismo* 22; Sócrates, *Historia de la Iglesia* 2, 23; Sozomeno, *Historia de la Iglesia* 3, 20.

1680. Ambrosio, *Epístolas* 20, 8, 16.

1681. Ambrosio, *Epístolas* 17, 13.

1682. Lietzmann (1999) 1060 s.

1683. Sobre la posición del obispo en la sociedad de la era teodosiana, véase Agustín, *Cartas* 21, 1. Ver Teja (1999) 97-107.

1684. Que un representante de la más alta nobleza como Ambrosio se convirtiera en obispo era la excepción. En general, el clero superior fue reclutado entre las clases municipales ilustradas. Sobre la conciencia de clase aristocrática de los obispos de la época, véanse las declaraciones de Gregorio de Nacianzo o de Basilio de Cesarea recopiladas en Teja (1999) 82-86.

1685. Von Campenhausen (1978) 77-108; Leppin (2000).

1686. La mayor parte de Occidente, y sobre todo de su población rural, seguían siendo paganos. También baluartes paganos tradicionales como Roma o Antioquía (véase Amiano 22, 9, 15) resistieron, durante mucho tiempo, contra las diferentes ondas de la misión cristiana.

1687. Haehling (1978) 522 s. (Constanino II); 524 ss. (Constante); 527-536 (Constancio II).

1688. Haehling (1978) 614.

1689. Haehling (1978) 533, 614 s.

1690. Haehling (1978) 615, 531 ss: tres paganos se enfrentaron a tres cristianos.

1691. Haehling (1978) 615. La evaluación estadística de Haehling muestra que los porcentajes de paganos y cristianos en los altos cargos no cambian mucho desde Constantino hasta Constancio II.

1692. Haehling (1978) 73.

1693. Haehling (1978) 121.

1694. PLRE 1, 723.

1695. PLRE 1, 867 s.

1696. PLRE 1, 348

1697. PLRE 1, 506.

1698. Juliano, *Epístola* 39.

1699. «El Capitolio dorado abunda en suciedad, y todos los templos de Roma están cubiertos de hollín y telarañas… El paganismo ya solo es un fenómeno aislado. Los antiguos dioses, a los que naciones enteras rendían homenaje, ahora solo viven en los frontones junto al mochuelo y al búho. Las banderas de los soldados muestran el símbolo de la cruz» (Jerónimo, *Carta a Laeta*, nr. 107, 1 s.). La carta fue escrita alrededor del año 400; véase *Código Teodosiano* 16, 10, 21 del 7 de diciembre de 416.

1700. Una disputa sobre el papel de la humildad se encuentra en Orígenes, *Contra Celso* 6, 15.

1701. Véase por ejemplo en Eusebio, *La vida de Constantino* 1, 1, 1; 1, 3, 1; 1, 3-7; 1, 39, 1.

1702. Véase también Brown (2016) 221 ss.

1703. Esta conexión no era nueva de ninguna manera. Si ciertos emperadores se permitían ser iniciados en los misterios de Eleusis, esto podía causar cierta agitación, pero su derecho a actuar de esta manera no fue disputado por nadie. Aquí existe un paralelo con el comportamiento de Teodosio.

1704. Sócrates, *Historia de la Iglesia* 5, 10.

1705. Leppin (2007) 216 ss.

1706. Dan cuenta de ello las cartas de Pablo a los romanos, corintios, gálatas, etc., véase *Hechos de los Apóstoles* 17, 16-34; 19, 23-40. Véase también Lippold (1965) 510-520.

1707. Stroumsa (2011) 53-85, 147 ss.

1708. Sobre de la opresión del cristianismo en la era de Nerón, véase Tácito, *Anales* 15, 44, 2-5; Suetonio, *Nerón* 16, 2; Clemente, 1 *Epístola* 5-6.

1709. Jesaías 66, 1, 2; véase también *Hechos de los Apóstoles* 7, 48.

1710. Chenoll Alfaro (2002) 161-182.

1711. Plinio, *Epístola* 10, 96. Véase también Teja (1999) 17-38.

1712. Minucio Félix, *Octavio* 8, 4.

1713. Walsh, Gottlieb (1992) 25 ss.

1714. Los cristianos no eran solo acusados de ateísmo, sino también de subversión. Véase Justino, *Apología* 1, 6; 9; Apuleyo, *Metamorfosis* 9, 14; Tertuliano, *Apologético* 10, 1; 35 s., 1; Minucius Félix, *Octavio* 8, 1 s.; 8, 3 ss.; Orígenes, *Contra Celso* 1, 1 s., 3, 5.

1715. Sobre los edificios protocristianos de culto en Dura Europos, véase Kraeling (1967).

1716. Ignacio de Antioquía es el precursor del concepto monárquico del episcopado. Según la opinión de Cipriano de Cartago, *Epístola* 66, 8: «El obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo y quien no está con el obispo, no está tampoco en la Iglesia».

1717. *Didascalia Apostolorum* 2, 61-62.

1718. Cipriano, *Epístola* 80; *Acta Proconsular S. Cypriani* 1-5; Eusebio, *Historia de la Iglesia* 7, 11, 2-11.

1719. En el texto del edicto imperial de Galieno recogido por Eusebio, *Historia de la Iglesia* 8, 12, se permite explícitamente el culto cristiano en las iglesias, interrumpiendo la prohibición ordenada por su padre Valeriano.

1720. Sobre el inicio de la política de tolerancia frente al cristianismo, véase capítulo III 5.5.

1721. Bering (2007) 182 ss.

1722. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 15, 7.

1723. Véase la carta de Constantino a Zeusis y otros obispos en Keil (1989) 90-95 acerca de la donación de una parcela para construir una basílica a expensas del empera-

dor en una ciudad africana.

1724. Bering (2007) 182 ss.; Diefenbach (2007) 38-212. Sobre el programa de construcciones eclesiásticas de la dinastía constantiniana, véase Keil (1989) 90-95.

1725. Sebag Montefiore (2011) 225-229.

1726. *Código Teodosiano* 16, 2, 2. Sobre los privilegios a las iglesias y al clero bajo Constantino y sus sucesores, véase Chrysos (1969) 119-128; Cimma (1989); Schweizer (1991) 133-169; Herrmann-Otto (2007) 164-174.

1727. Maraval (2001) 178-185.

1728. Optato, *Contra el donatista Parmenio* 3, 3. Aparentemente aquí se cuestiona la autoridad imperial en asuntos eclesiásticos. Pero hay que tener en cuenta el hecho de que esta «palabra orgullosa» no se proclamó antes de que la triple acusación contra el obispo Ceciliano —incluida una apelación directa al emperador— fuera rechazada. La influencia del emperador no fue, de ninguna manera, puesta en duda fundamentalmente, como podría sugerir la frase de forma aislada. Se recurría ciertamente a las autoridades del Estado, como en el caso de Ceciliano, primero al procónsul africano, luego, cuando el asunto fuera rechazado, al emperador, que debía convocar los concilios (Sínodo de Letrán 313; Sínodo de Arlés 314) y finalmente tomar él mismo una decisión. Fue solo cuando fracasó este curso de acción de las instancias (¡estatales!) cuando los donatistas comenzaron a dudar del derecho del emperador a decidir. Véase Frend (1952) 169-187; Grasmück (1964) 26-132; Girardet (1975) 6-43.

1729. Amiano 21, 2, 5 atestigua la presencia del césar Juliano en celebraciones del culto cristiano durante su dilatada estancia en la Galia.

1730. Ya en el año 318 se creó la *audientia episcopalis*, un tribunal de justicia que se convocaba dentro de los muros de la iglesia y que al obispo le otorgaba considerables derechos judiciales en asuntos sagrados y profanos. Véase *Código Teodosiano* 1, 27, 1.

1731. Sobre la solemne inauguración del Concilio de Nicea y el destacado papel del emperador Constantino en el acto, véase Eusebio, *Vida de Constantino* 3, 10, 11. Just (2003) 23 ss.

1732. Eusebio *Vida de Constantino* 3, 4, 64-75; 4, 60; Clauss (1996) 97; Bergmeier (2010) 208-212.

1733. Bergmeier (2010) 122-137.

1734. Bering (2007) 179 ss.

1735. Bering (2007) 192-195.

1736. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 10, 4, 39-45.

1737. Lietzmann (1999) 946-990.

1738. Sobre la dependencia de la liturgia del ceremonial en la corte imperial y acerca de la apariencia de los obispos en público, véase Teja (1999) 57-68.

1739. Sobre la estructura, el origen y la organización del clero, véanse los resultados del estudio de Hübner (2005) centrado en Asia Menor que, sin embargo, son transferibles a otras regiones del Imperio. Véase también Schweizer (1991) 27-96. Acerca de las tendencias jerárquicas del clero después de los sínodos de Elvira, Nicea y Sirmium, véase Fernández Ubiña, Sotomayor (2005) 170-176.

1740. Agustín, *Ciudad de Dios* 19, 19. El historiador contemporáneo Amiano 27, 3, 14-15 es muy crítico con el estilo de vida de los obispos de las grandes metrópolis, como Roma, y contrasta su adicción a la pompa y al esplendor con el comportamiento de los simples obispos provinciales.

1741. Alföldy (2011) 273-319.

1742. Jerónimo, *Epístola* 52, 10.

1743. Según los testimonios disponibles, el primer papa que utilizó el título de *pontifex maximus* no fue León I (siglo V) como frecuentemente se afirma, sino Bonifacio IX, cuyo pontificado data de finales del siglo XIV (1389-1404), hecho que concuerda muy bien con las pretensiones del obispado romano a ser reconocido universalmente frente a las pretensiones de los papas de Avignon. Véase Girardet (2018) 195.

CAPÍTULO VIII

ICONOGRAFÍA DEL PODER

En este último capítulo se pretende confeccionar un catálogo de las múltiples facetas de la representación del poder que se generan a lo largo de la Antigüedad a través de los objetos que nos proporciona la cultura material. Analizaremos principalmente imágenes, dibujos, cuadros, retratos o estatuas de algunos individuos que destacan en el mundo antiguo por sus gestas, su personalidad o el poder que detentan.

Este apartado consta principalmente de una selección de obras que nos servirán a modo experimental para plantear algunas cuestiones que siguen sin ser resueltas de forma satisfactoria. En cierto modo, se trata de reconsiderar preguntas que los arqueólogos y los especialistas del arte ya han formulado repetidas veces, pero cuyas respuestas, por lo menos una parte de ellas, resultan aún problemáticas para los historiadores.

De acuerdo con estos propósitos, la siguiente selección de objetos se centrará en obras de arte griegas, debido a dos razones: por un lado, las producciones griegas nos permiten esbozar los primeros ejemplos que condujeron a la configuración plástica del poder y del dominio a través de determinadas imágenes, y, por otro, constituyen la base de las formas de representación de las que se servirán posteriormente los romanos para generar sus propios prototipos. Las creaciones romanas, a pesar de su marcada originalidad en algunos casos, habrían sido impensables sin la influencia de los modelos helenísticos que surgieron del taller del arte del clasicismo griego. También incluiremos en este catálogo de imágenes algunos elementos procedentes de la iconografía de inspiración cristiana, examinando la tensión existente entre la

representación figurativa de carácter humano y las imágenes de culto cristiano a través del estudio del origen de las primeras representaciones de Jesucristo.

Albergamos la esperanza de conseguir mostrar mediante los ejemplos consignados cuáles fueron los elementos técnicos e ideológicos, así como las líneas maestras que posibilitaron visualizar el poder y el dominio en las distintas sociedades antiguas en las más dispares épocas. Trataremos en un segundo paso de dilucidar los factores estructurales que determinan la representación del poder y, al mismo tiempo, se analizarán las escenificaciones de individuos concretos en sus diferentes épocas y situaciones históricas. Para ello, es necesario registrar los atributos del poder correspondientes y su respectivo encuadre ideológico en los contextos políticos específicos que los generan. Sin la ayuda de las caracterizaciones literarias de los personajes en cuestión sería imposible ofrecer una perspectiva integral del fenómeno de la representación del poder. Los dos tipos de fuentes utilizadas, los testimonios materiales y los textos literarios, se relacionan y complementan recíprocamente. A pesar de sus diferentes enfoques e intencionalidades, ambas fuentes de información constituyen la base para describir y, si es posible, descifrar el contenido de las siguientes cuestiones: ¿Cuándo aparecen los primeros retratos individuales que pueden ser interpretados como imágenes del poder? ¿A qué grupo de personas se refieren? ¿Qué eventos, circunstancias históricas y atributos reflejan la puesta en escena de los personajes representados mediante esculturas o imágenes?

1. Fenomenología de las imágenes

Cualquier reflexión acerca de las imágenes más destacadas de la Antigüedad que visualizan distintas facetas de la exteriorización del poder, resulta un tanto problemática, incluso en aquellas circunstancias en las que sus realizaciones se basan en un ma-

terial iconográfico aparentemente fácil de interpretar. Este es el caso, por ejemplo, de los relieves procedentes de Persépolis (siglo VI-V a. C.; véase página 179)[1744], donde se presenta al rey persa Darío en una postura ceremonial que refleja de forma inequívoca su posición preeminente, reconocible sin dificultades a través de su pomposa escenificación. En el arte griego, en cambio, no contamos con ejemplos que muestren claramente y de manera tan inconfundible este tipo de escenificaciones. Especialmente, en la época prehelenística nos encontramos a menudo con un material que no revela a primera vista si los individuos inmortalizados a través de determinadas manifestaciones artísticas son portadores de poder y señorío. Es un fenómeno conocido que en tiempos de crisis o transiciones políticas los puntos de vista tradicionales relacionados con el ejercicio del dominio aparecen sujetos a alteraciones y redefiniciones. En muchos casos, los antiguos conceptos perduran formalmente, quedando de ellos solo el nombre tras el paso del tiempo, pero cambiando su contenido. Por eso, debemos ser especialmente cuidadosos al utilizar términos genéricos, que aparentemente se refieren a cosas similares. Por tanto, el análisis de los contextos históricos y artísticos[1745] resulta fundamental para consignar adecuadamente los procesos relacionados con la representación del poder en las artes plásticas y en los distintos objetos de la cultura material[1746].

También hay que tener en cuenta que ciertos modelos iconográficos o imágenes que estilizan a determinados personajes permanecen de forma casi inalterada a lo largo del tiempo, lo que nos permite establecer comparaciones y registrar analogías. Merced a estas similitudes en las representaciones del poder, logramos reconocer cuáles son sus características específicas. La dialéctica que se establece entre las diferencias y las semejanzas a través de distintas épocas nos revela el desarrollo de las técnicas empleadas, independientemente del tipo de potentado a las que hagan referencia y del método de su ejecución. Existe, por un la-

do, una interpretación obvia de la idea «representación del poder», ligada a la imagen material del personaje retratado. Por otro, perdura una lectura más amplia del concepto, que va más allá de la exaltación del propio individuo y que se funde con la esencia del poder. Esta segunda interpretación, más abstracta, incluye necesariamente una reflexión teórica sobre la realidad política de la época en la que se insertan dichas representaciones.

En general, la evocación de determinados individuos tiene como objeto inmortalizar su personalidad y sus gestas, resaltando su función y los atributos propios de su cargo. El hecho de que cada época desarrolle un lenguaje artístico diferente representa una dificultad añadida para la identificación y clasificación de las imágenes creadas al respecto. Consecuentemente, el estudio del extenso período que supone la evolución cultural de la Antigüedad requiere tener en cuenta las transformaciones que operan en sus diferentes fases[1747]. Para ello, es necesario tomar en consideración cuáles eran las posibilidades de expresión de los artistas en cada época, para así intentar dilucidar qué ideas y qué recursos técnicos estaban asociados a las diferentes formas de representar el poder. También es necesario consignar los cambios en los sistemas políticos que condicionaban el concepto y la perspectiva que se tenía sobre el ejercicio del señorío por determinados potentados, transformando a su vez los paradigmas sociales subyacentes[1748].

Esta es la razón por la que la confección del siguiente catálogo de imágenes respetará el orden cronológico, empezando por la época minoica, dejando de lado la cuestión de su filiación griega[1749]. La considerable influencia que la cultura minoica ejerció en el desarrollo del arte micénico y, por lo tanto, también en el arte griego, determina la perspectiva del análisis. De esta época procede el primer testimonio relacionado con la refinada cultura palaciega que resulta relevante para nuestro objeto de estudio[1750]. Tan importante como la revisión de los materiales pro-

cedentes del período minoico es el estudio del arte y los testimonios de la civilización micénica. Nos encontramos aquí con sistemas de gobierno jerarquizados que se manifiestan a través de una monumental arquitectura palacial[1751] donde se concentra la economía y la administración. Aunque no pueden ser concebidas como representaciones del poder de la realeza, las máscaras faciales doradas[1752] de los individuos más importantes del mundo micénico muestran la riqueza y el nivel de vida de los altos estamentos de la sociedad. Tras la erosión de la civilización micénica (siglo XII a. C.), surge durante los llamados *Dark Ages* un nuevo orden político, económico y social de muy diferente índole, con renovadas jerarquías sociales (siglos XI-IX a. C.). Durante este período, el poder se concentra en manos de aquellos señores cuya situación económica, aun siendo relativamente precaria, destaca por encima del resto de la población. Al utilizar una nomenclatura de origen micénico *(basileis),* estos potentados se insertan en la continuidad del pasado, asumiendo las funciones —todavía algo rudimentarias— de liderazgo en unas comunidades embrionarias, en pleno proceso de desarrollo. Las circunstancias sociopolíticas de la era posmicénica pueden ser reconstruidas a través de los textos de Homero[1753] y Hesíodo[1754]. Los *basileis* de los *Dark Ages* eran poco más que ricos terratenientes que carecían de los recursos y poderío de los potentados micénicos[1755]. Esta es la realidad social que refleja la cultura material de la era geométrica[1756]. Los siglos siguientes aparecen marcados por conflictos entre poderosos clanes nobiliarios, que luchan por la supremacía en sus respectivas *poleis* (siglos VIII-VII a. C.). La preponderancia de las clases dirigentes de la era arcaica se refleja en el arte plástico, donde el estilo de vida refinado encontrará su expresión más genuina. La imagen que la aristocracia tenía de sí misma puede verse ejemplificada en el conjunto estatuario del Jinete Rampin (página 379).

Las convulsiones políticas (*staseis*) de la era arcaica, las necesidades de las nuevas tácticas hoplíticas —visibles en la decoración del Vaso Chigi, de mediados del siglo VII a. C. (página 319)— y las Guerras Médicas en la primera mitad del siglo V a. C. son los elementos determinantes que definirán toda una época. En esta crucial etapa de la historia griega se desarrollan las *poleis* como focos nucleares de una civilización urbana en la cual se irá extendiendo de forma progresiva la participación política a toda la ciudadanía. En este contexto, la culminación de la *isonomia* se convertirá, cada vez con más fuerza, en el principal postulado político en la transición de una sociedad aristocrática a una comunidad de ciudadanos iguales ante la ley[1757]. En el curso de este proceso evolutivo (siglos VI y V a. C.), se desarrollan nuevos conceptos políticos e ideológicos que culminan con el establecimiento de sistemas democráticos. Así lo atestiguan la literatura, la filosofía y las bellas artes, como ilustra el monumento dedicado a los Tiranicidas en Atenas (página 141). Las primeras representaciones plásticas de cariz político fueron inicialmente encargadas por los círculos aristocráticos, pero pronto el ideario democrático generará un programa iconográfico propio que ensalzará a los individuos más dignos de la comunidad como ejemplos a imitar, y que se constituirán en pilares de la *polis,* como muestran los hermas erigidos en honor a los estrategos (Temístocles, Pericles, etc.).

Con la irrupción de Alejandro Magno se transforma el escenario político del mundo antiguo, que ya había estado profundamente afectado por las consecuencias de la Guerra del Peloponeso y la subsiguiente crisis del mundo de la *polis,* como certifican las obras de Jenofonte, Isócrates, Platón o Aristóteles. En ellas se percibe una renovada sensibilidad hacia nuevas formas del quehacer político, que se sustentan en gobiernos de corte monárquico con lo que se reinterpreta la posición del individuo respecto a la comunidad ciudadana. La apología de la autocracia como el

gobierno más eficaz se escenifica a través de nuevas imágenes, monumentos y esculturas de gobernantes individualizados[1758]. La exaltación del potentado helenístico se convertirá en el prototipo de la representación del poder. A partir de estas consideraciones podemos valorar algunas incongruencias que surgen al acercarnos al tema de la representación del poder. Veamos en qué consisten estas dificultades mediante un testimonio de la época minoica.

Observemos la imagen estampada en un sello procedente de Kasteli, la actual La Canea, Creta, de la segunda mitad del siglo XV a. C.[1759]. Vemos una ribera rocosa sobre la que se levanta un lugar que consta de numerosas casas en forma de torres, rodeado por una muralla atravesada por dos puertas decoradas con medios rosetones. Entre las dos puertas se eleva, en primer plano y cubriendo la mayor parte de la muralla, una roca monolítica, cuyo movimiento vertical ascendente se prolonga por los edificios más altos del lugar. El punto culminante de esta composición lo ocupa una figura masculina con un gesto majestuoso. Mide más o menos lo mismo que el complejo de edificios y se ubica en el techo de la torre central rematada por cornamentas. La figura sostiene en su mano derecha un bastón o un cetro de forma vertical. Su mano izquierda descansa en su cadera de forma natural. Llama la atención el pelo largo y suelto, que llega hasta la espalda y puede marcar el origen noble del personaje. Parece que la figura porta joyas, tanto en la parte superior de los brazos como en el cuello, y viste ricas ropas, como unas botas, una falda y un gorro. La simetría axial subraya la posición central de la figura dentro de la composición, expresando así su importancia. No obstante, existen algunas dificultades en la interpretación de esta puesta en escena: ¿Es esta la representación de un gobernante con hábito y ornamentos de poder? ¿Es posible interpretar, por consiguiente, el complejo de edificios sobre el que descansa la figura —de forma tan majestuosa y dominante— como un pala-

cio? ¿O se trata más bien de la epifanía de un dios que aparece por encima de su santuario? ¿Es realmente un ser real o nos encontramos frente a una de las primeras representaciones de una imagen dentro de una imagen? ¿Es por tanto una estatua, quizás, de un héroe local cuyo pedestal, enmarcado por los cuernos de consagración, es a la vez uno de los techos de la torre?



33. Sello de Kasteli, conservado en barro cocido. Museo Arqueológico de La Canea, Creta.

Estas preguntas apuntan hacia el problema central de cualquier interpretación del material iconográfico acerca de la exaltación del poder o señorío en la Antigüedad. Primero debemos ocuparnos de las posibilidades y limitaciones de la identificación: ¿cómo se puede reconocer a un potentado como tal sin una inscripción adjunta que indique un nombre o un título? ¿Existe un método inequívoco para establecer criterios claros sobre la composición y el contenido de la imagen? En segundo lugar debemos preguntarnos quién es un personaje preeminente, cómo se define su autoimagen y cómo quiere ser representado en público.

Comparemos la situación del mundo antiguo con nuestra propia realidad: decir que un retrato de cualquier dirigente político actual es la imagen de un soberano podría sorprender bastante, incluso en los casos que los implicados asuman funciones constitucionales de máxima relevancia. Los gobernantes contemporáneos y el término soberano no son congruentes, ya que la imagen de un político en un sistema democrático actual no es percibida como un testimonio de representación del poder[1760]. Lo que resulta obvio para la óptica contemporánea es mucho más difícil de determinar para el mundo antiguo. ¿Bajo qué forma de gobierno tiene sentido hablar de imágenes de individuos soberanos anclados en el centro del poder?

En general, la idea acerca de la «imagen del poder» suele implicar una forma autocrática de gobierno. Sin embargo, un punto de vista reduccionista limitaría la definición del término a la identificación de determinados atributos (trono, corona, cetro, etc.) que acompañan a las imágenes, configurando así un determinado contexto, dotándolo de un aura de poder. Esta perspectiva ofrece la ventaja de contar con criterios claros y relativamente fáciles de comparar con otro material gráfico. No obstante, los problemas empiezan a aparecer en el mismo momento en el que se califican los atributos aparentemente más explícitos. Cuanto más detallado resulta el análisis de la imagen, más factores de asignación pueden consignarse, de modo que es difícil hablar de un catálogo de criterios fijos e indiscutibles.

Si, además, se interpretan los márgenes del concepto de manera demasiado estrecha, podríamos llegar a conclusiones erróneas. Por ejemplo, fijándonos solo en los atributos del poder, podríamos pensar que la representación de Alejandro Magno en el famoso mosaico del museo de Nápoles (que será descrito en detalle más adelante) no es forzosamente la representación de un monarca. Otro caso sería el de los bustos de los estrategos de la Atenas clásica (que también serán objeto de nuestro análisis), que so-

lo, tras el recurso al contexto político de una *polis* siempre recelosa de la igualdad ciudadana, pueden ser interpretados adecuadamente. En ambos casos, el mensaje que emiten las imágenes podría entrar en flagrante contradicción con la ideología de la época. En ocasiones, es la evidente falta de atributos obvios de poder lo que precisamente puede darnos cuenta de su contenido. A través de estos ejemplos, observamos cómo los elementos que definen el concepto de señorío son complejos y a veces difusos, e incluso los casos en los que el contenido político no es tan explícito, como una escultura erigida a un ciudadano destacado, pueden convertirse en representaciones del poder más allá de su intencionalidad. De hecho, la exhibición pública de la imagen de un determinado personaje siempre es una cuestión eminentemente política, que provoca un efecto difícil de controlar en el público que la contempla. Dejando de lado estas reticencias, las primeras representaciones de personajes y eventos históricos comienzan a aflorar desde principios del siglo V a. C. El grupo estatuario dedicado a los Tiranicidas es un claro ejemplo de ello[1761]. Colocar a un personaje concreto en un contexto histórico determinado es la clave para su instrumentalización con fines propagandísticos. En este sentido, las artes plásticas ejercen como factor diferencial para la formación de la opinión pública y el establecimiento de un posicionamiento político concreto.

Sin embargo, limitar el análisis de la imagen del poder en la Antigüedad a la representación de personalidades históricas o, más precisamente, de figuras históricamente verificables, resulta sin duda insuficiente. Aplicar una perspectiva reduccionista impide comprender el objetivo del presente estudio en su totalidad. Por ejemplo, el arte geométrico, que no contiene ninguna representación individualizada, no permite aplicar esta metodología para su clasificación; las figuras permanecen indeterminadas, y la asignación a una persona concreta solo es posible en casos excepcionales. Sin embargo, el estilo esquemático abstracto de los es-

cenarios sí nos proporciona una visión de las estructuras sociales y, por lo tanto, de la realidad política de una época que es históricamente poco conocida. El trasfondo de los *basileis* de la era geométrica no era igual al de la era micénica, donde abunda la escenificación de elementos de poder y dominio[1762]. El afán de representación de estas familias dirigentes, visible a través de las ánforas encontradas en sus tumbas, muestran una serie de imágenes de personajes, carentes de grandilocuencia, que difícilmente identificaríamos como gobernantes y que nos revela cómo podríamos imaginar el concepto del poder durante los *Dark Ages*.

Otra fuente de información es la escenificación del mito como lugar de proyección del pasado o, incluso, como «realidad vivida»[1763]. Especialmente las ánforas recogen una multitud de representaciones artísticas que, aunque no sean históricas en el sentido estricto de la palabra, son de gran interés para conocer la tipología de las imágenes del poder (como muestra de manera ejemplar el ánfora de Creso, página 308). Además, el mito activaba en el espectador coetáneo un conocimiento del trasfondo cultural vigente en la sociedad, permitiéndole una comprensión rápida y clara de la imagen y su contexto. A diferencia del público de hoy en día, para el que el mito no es más que un paradigma metafórico, la interacción que se establece entre los símbolos mitológicos y el significado de las representaciones del poder se automatiza cada vez más, hasta que en época de las monarquías helenísticas la referencia a los atributos mitológicos se convierte en la clave para la identificación inequívoca y a menudo exclusiva de la imagen de poder.

Con la finalidad de identificar tanto las líneas de continuidad como de transformación que se generan a lo largo de los siglos, analizaremos a continuación una selección de testimonios materiales en orden cronológico, que nos permite dilucidar el significado de las diferentes imágenes en su respectivo contexto histórico, teniendo en cuenta las técnicas utilizadas. Mediante la con-

fección del siguiente catálogo, que documenta una selección de ejemplos de lo que se podría denominar «iconografía del poder», se pretende también abordar una cuestión interdisciplinaria ubicada entre la ciencia histórica, la arqueología y la historia del arte. La inclusión de materiales controvertidos en este listado es decididamente intencional

2. Los ejemplos más tempranos

Era minoica

En la parte delantera de la superficie exterior del llamado «Vaso del Príncipe», de procedencia minoica, aparecen dos figuras. La de la derecha levanta la cabeza en una pose majestuosa, apoyando su mano izquierda en la cadera, mientras que con su mano derecha sostiene un largo bastón o cetro de forma vertical que queda frente a ella y la figura de enfrente. Este personaje lleva además una falda, botas con rayas y porta un objeto en forma de daga que cuelga de su cinturón. Llaman la atención las ricas joyas de su cuello y sus brazos, finamente cinceladas, así como su largo cabello, que ondea en rizos hasta su espalda. La figura a la izquierda está ligeramente inclinada hacia atrás y aparece justo enfrentada a la figura de la derecha. Al llevar una espada larga sobre su hombro en un gesto que demuestra su carácter militar, casi exagerado —el objeto que aparece en su hombro izquierdo es probablemente una vaina[1765]—, da la impresión de que la figura marca una actitud defensiva, reconocible por la columna vertebral presionada y el gesto de sacar el pecho hacia adelante. La connotación militar se ve reforzada por el casco en la cabeza y el pelo corto y rapado que apenas sobresale bajo el casco, a diferencia de la figura de la derecha. El personaje de la izquierda tam-

bién lleva falda, botas lisas y una especie de gargantilla que aparece menos cincelada, diferenciándose así de su oponente.



34. Vaso del Príncipe (1650-1500 a. C.). Recipiente cónico de esteatita de la época minoica tardía, originalmente bañado en oro. Altura: 11,5 cm; diámetro arriba: 9,9 cm. Lugar de hallazgo: Hagia Triada, Creta. Museo de Heraklion[1764].

No existe unanimidad en cuanto a la interpretación de esta imagen[1766]. Un punto de vista más tradicional apunta que repre-

senta la recepción de una embajada (F. Matz), pero recientemente algunos estudiosos señalan que, debido a los rasgos faciales infantiles y al físico esbelto de las figuras, éstas podrían representar a dos jóvenes que recrean un desfile militar o una ceremonia. Aunque la determinación de la edad de las figuras parece más o menos clara[1767], la interpretación de la escena como un juego infantil de imitación[1768] se basa en la observación subjetiva de los actores, que parecen algo torpes y pueriles en su comportamiento. Esta última interpretación —no del todo infundada— toma como base argumentativa que el artista expresó conscientemente esta expresión de torpeza al exagerar las posturas de ambas figuras.

Menos especulativas, sin embargo, son las diferenciaciones que el artista marcó de forma consciente entre las dos figuras. La de la derecha lleva, a diferencia de la otra, un cabello especialmente largo, joyas más ricas y un bastón que sabe manejar de forma respetuosa, manteniendo las distancias. Su tamaño relativo también está claramente por encima, y mantiene un gesto y una actitud propios de un personaje dotado de autoridad. Estas consideraciones, unidas al hecho de que el vaso, originalmente dorado, fuera encontrado en un palacio, llevaron a la conclusión de que se trataba de una representación del hijo del rey. De ahí que este objeto se denomine «Vaso del Príncipe». Al joven de la izquierda se le ha clasificado generalmente como a un oficial, debido a que sus elementos más destacados son el casco y su arma. Pero de su postura general, de porte marcial, se puede discernir una relación jerárquica entre los dos jóvenes, aunque quizás sea solamente un juego infantil. La relevancia de esta imagen no solo se basa en su originalidad, sino también en el hecho de que es una de las representaciones de poder más antiguas (con las insignias habituales) del área cultural griega. Su especial interés se debe, además, a dos factores: la posibilidad de vislumbrar un acto ceremonial de la época minoica y que la representación del po-

der, en este contexto, se haya transformado en un juego entre jóvenes, convirtiendo la imagen de forma deliberada en una parodia.

Época micénica

En contraste con la cultura minoica de Creta, los potentados micénicos *(wanaktes)* pusieron un mayor énfasis en la escenificación de la muerte. Gran parte de la información que disponemos sobre los inicios de la cultura griega procede de los impresionantes complejos palaciegos y del círculo de tumbas A, en particular, la tumba de la fosa V. Estos hallazgos arqueológicos nos proporcionan además una idea acerca de la suntuosidad de los entierros de los grandes personajes, lo que certifica la necesidad de los más pudientes de inmortalizarse a través de atributos que demuestren su poderío. Cuando en el año 1876, Heinrich Schliemann descubrió las extensas necrópolis del palacio de Micenas, creyó poder asignar las máscaras mortuorias, que habían estado rodeadas de ricos objetos funerarios (como brazaletes y collares de oro) a los legendarios héroes de las epopeyas homéricas. Entretanto, la investigación se ha vuelto mucho más cautelosa con tales identificaciones, especialmente porque no sabemos si las posteriores reflexiones literarias sobre la época micénica, debido principalmente a las pocas fuentes de que disponemos, tenían siquiera un origen histórico real.

Aunque las máscaras mortuorias no son atribuibles a ningún personaje micénico identificable, sorprenden el esplendor y la individualidad de los rasgos faciales esculpidos en oro. El personaje representado en la máscara supuestamente asignada a Agamenón lleva bigote, barba de chivo y estrechas aletas nasales. Toda la cara queda abovedada por las finas cejas sobre los ojos. El rostro nos permite advertir el notable carácter de la figura. Esta máscara, encontrada en la tumba de la fosa V en medio de otros

dos esqueletos ricamente decorados, es la más famosa de entre todas las que disponemos, y su estudio nos lleva a plantearnos la siguiente cuestión: ¿estamos ante la representación de un gobernante? Parece evidente que nos encontramos frente a la representación de una personalidad destacada. Sin embargo, lo que nos hace dudar sobre su clasificación como imagen de un gobernante es el hecho de que este retrato no fue creado para su visualización pública, sino que sirvió con toda verosimilitud exclusivamente para fines religiosos. Se trata de un *arcanum* encerrado en la tumba, un objeto que, supuestamente, garantizaba la inmortalidad de un destacado individuo, que se estiliza de esta manera ante los dioses.

En este sentido, las máscaras mortuorias micénicas muestran una analogía con el culto egipcio a la muerte, lo que ha llevado a algunos investigadores a suponer un contacto cultural entre el mundo micénico y Egipto. Pero es también su *perpetuitas* lo que convierte la máscara llamada «de Agamenón» en un retrato para la eternidad. El *eikon* del potentado micénico demuestra su poder destacando en medio del extenso túmulo a través del tiempo, haciendo que esta figura sobreviviera hasta hoy en día. Parece secundario definir si esta imagen fue creada para que la omnipotente deidad pudiera contemplarla en exclusividad o fueran los humanos quienes gozaran de esta gloriosa demostración del poder, visualizándola y recordando así su posición social preeminente.



35. «Máscara de Agamenón»». Máscara facial, que data del siglo XVI a. C., confeccionada con láminas de oro amarillo-rojizas. Tiene una altura de unos 26 cm y una anchura de 26,5 cm. Al lado de cada lóbulo de la oreja se encuentra un agujero, que probablemente servía para sujetar la máscara. Colección micénica del Museo Arqueológico Nacional de Atenas[1769].

Período geométrico

La imagen que adorna la parte delantera del ánfora de Dípilon nos muestra, en primer plano, un *kline* sostenido por unos postes altos y cilíndricos. Encima de esta especie de diván se halla una figura recostada con la cara hacia arriba, en contraste con la posición del resto del cuerpo, que se representa frontalmente, con el

torso y las piernas de perfil. Por encima de la figura cuelga un paño decorado con un patrón similar al de un tablero de ajedrez, cuyo borde se adapta a la silueta del personaje tumbado. Debajo del *kline* hay tres figuras sentadas o arrodillas en un típico gesto de lamentación, tocándose la cabeza con ambas manos y tirándose de los pelos. En el lado derecho del *kline* vemos a siete personas, también con gesto de lamentación, entre los cuales se encuentra una figura claramente más pequeña que toca el poste de la cama. En una simetría ligeramente modificada, hacia el lado izquierdo del *kline,* hay otras siete figuras, las dos últimas sosteniendo una espada que cuelga de su lado.

Toda la composición muestra una procesión de figuras en duelo orientadas hacia el personaje acostado, que forma el foco central del cuadro. La imagen nos permite identificar la escena como una procesión fúnebre *(prótesis)*. Las figuras representadas no son personajes estereotipados, como podría parecer a primera vista. Las ligeras modificaciones en el gesto (algunos realizan la postura de duelo con solo una mano), en la posición (figuras de pie, sentadas, acostadas y una persona reclinada), así como en el físico y el tamaño (la persona reclinada y la pequeña figura cerca del poste de la cama son particularmente notables) nos presentan un escenario que expresa variaciones en cuanto a la edad y a la jerarquía de los personajes. La figura pequeña puede interpretarse como un niño, cuyo parentesco con el difunto se acentúa por el acercamiento directo al *kline*. La persona sentada en la parte derecha bajo el lecho del cadáver se identifica en ocasiones como el maestro del coro, ya que mientras realiza el gesto de duelo con su mano izquierda, utiliza su mano derecha para realizar un gesto hacia el resto de arrodillados, a quien parece dirigir. Podemos interpretar consecuentemente al resto de personajes arrodillados como plañideras. La identificación de las dos figuras de la izquierda, portadoras de espadas, como guerreros es menos hipotética. Sin embargo, la caracterización más llamativa se centra en

el muerto o la muerta. La figura es claramente más grande que todas las demás y muestra también diferencias en el aspecto exterior, como se puede observar en el pelo y los dedos. Su posición central, reforzada por el hecho de que todas las figuras están orientadas hacia ella, no es casual. El número de asistentes de la comitiva y su representación diferenciada nos permite sacar conclusiones sobre la posición social de la persona que yace sobre el *kline,* que, al estar en el centro de la acción, es sin duda el motivo nuclear de esta obra artística. La imagen parece representar la capilla ardiente y la lamentación por la muerte de un caballero o una dama noble; la valiosa monumentalidad y la calidad artística del ánfora son indicadores suficientes para deducir el alto rango de la persona que protagoniza el acto. El tema de la imagen dio al artista la oportunidad de mostrar la *prótesis* al completo, es decir, no se trata de una instantánea del evento, sino de una representación de un conjunto más amplio: la obra capta el lamento individual, el coro de lamentos orquestado por el maestro, la comitiva fúnebre y las relaciones familiares del difunto.



36. Ánfora de Dípilon. Representación de una *prótesis* (*c.* 760 a. C.). Ánfora ática del período geométrico tardío, recompuesta a partir de numerosos fragmentos. Altura: 1,55 m; diámetro mayor: 74 cm. Material: barro amarillento con barniz marrón rojizo. El pie y las partes debajo del asa izquierda son nuevas. Lugar de hallazgo: Necrópolis de Dípilon, Atenas. Ahora en Atenas, Museo Nacional. Función: monumento funerario. El llamado Maestro del Dípilon, un especialista en grandes recipientes para tumbas (según Coldstream), es considerado el artista[1770].

A pesar de los factores que permiten una diferenciación y comprensión más amplia del mensaje contenido en la imagen, las asignaciones individuales siguen siendo imposibles. El estilo simbólico y abstracto del período geométrico tenía un claro interés

en la reproducción de las partes del cuerpo características de la imagen humana de esa época: el cuello largo, la parte superior del cuerpo en forma triangular y en perspectiva frontal, la cintura estrecha y piernas voluminosas en perfil. Aún no se comprende la figura humana como una entidad unitaria. El énfasis empleado en ciertas partes del cuerpo, como el mentón, los ojos, los hombros o las piernas, transmite una abstracción intelectual que también se puede ver en la separación de las figuras individuales por patrones ornamentales (zig-zag, estrellas). Pero al no poder hablar de una visión unitaria del ser humano, se excluye una posible asignación mediante características de identificación concretas. Las figuras se vuelven intercambiables para el observador externo y por eso caen en el anonimato. Para los parientes coetáneos a las figuras representadas, la identificación de una persona concreta podría haber sido posible debido al escenario, pero para el espectador de hoy en día ya no existe ninguna referencia a una persona históricamente concreta. Todo lo que hoy podemos reconocer y clasificar en esta representación geométrica, según los medios modernos de análisis de imágenes, es que el muerto era una persona distinguida de la época final de los *Dark Ages*.

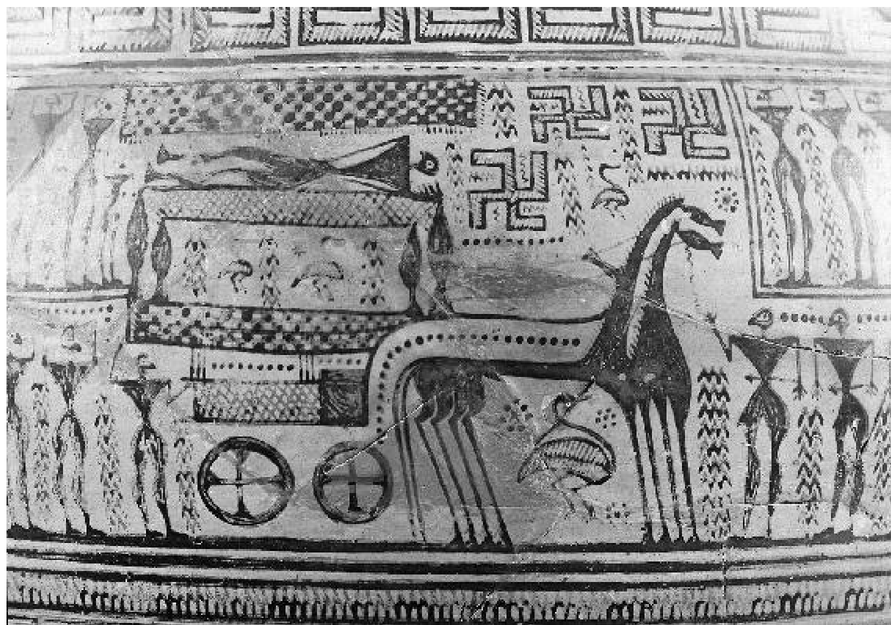
Para analizar con más detalle las posibilidades representativas del estilo geométrico, analizaremos otra imagen de una crátera perteneciente a la época de transición entre la cerámica ática y el estilo orientalizante. Este objeto retoma algunas tendencias del ánfora de *prótesis,* pero desarrolla claramente las posibilidades de diferenciación en el dibujo figurativo, marcando los ojos, los senos y el pelo de las figuras. El frontal de la crátera consiste principalmente en un friso dividido en varios registros. Observamos a varias personas en luto cerca de un féretro sobre el que yace un muerto de dimensiones más grandes que los demás. La figura más pequeña confirma la interpretación de este grupo de personas como el círculo familiar cercano. El resto de parientes y su séquito aparecen representaos en el segundo friso, por debajo.

En este nivel también podemos observar la salida del difunto de la ciudad *(ekphora)* en un coche fúnebre tirado por dos caballos. Finalmente, en el tercer y último friso, situado más abajo, los guerreros desfilan en carros tirados por dos caballos. Orgullosamente presentan sus escudos y sus espadas, rindiéndole así el último homenaje al difunto como compañeros de armas y miembros de la misma clase social.



37. Crátera de *ekphora*. Crátera ática monumental del llamado Pintor de Hirschfeld. Altura: 1,23 m; diámetro arriba: 78 cm. Lugar de hallazgo: zona de las tumbas cerca del Pireo. Hoy: Atenas, Museo Nacional. Función: monumento funerario (crátera de tumba con suelo abierto para donaciones funerarias)[1771].

Toda la composición está orientada hacia la procesión, lo que se hace evidente por la postura de las figuras, giradas hacia la derecha, y porque el friso central, donde aparece el féretro, se adentra en otras partes de la composición. En este ejemplo, la representación de la pompa fúnebre cobra más importancia; el escenario vive prácticamente de la exaltación del poderío del finado[1772]. Aún más claramente que en el caso del ánfora de *prótesis,* aquí se diseña una serie de acontecimientos simultáneos, esta vez repartidos en diferentes partes del escenario, que solo en su conjunto permiten la comprensión del contenido.



38. Centro de la imagen.

A partir del análisis de las escenas descritas procedentes de valiosas ánforas griegas, ambas representativas del estilo geométrico, podemos aproximarnos, con cierta cautela, al concepto del poder en los *Dark Ages*. La abstracción y el carácter simbólico del

estilo geométrico evidencian el problema de la asignación concreta: las imágenes de época geométrica aparecen en escenarios que ofrecen un sugerente tablero de acciones concretas, así como figuras diferenciadas tipológicamente. Sin embargo, debido a la falta de rasgos individuales e inscripciones, las personas inmortalizadas son irreconocibles para el espectador contemporáneo. Es básicamente el escenario y la pompa lo que determinan la asignación del tipo de persona representada, no del personaje como una entidad individual. Aunque ciertamente existe una diferenciación tipográfica entre las figuras —grupos de edad, género, rango social—, el patrón de interpretación sigue siendo abstracto e intercambiable para el profano. El carácter simbólico de estos signos no permite todavía la identificación con una determinada personalidad histórica.

3. Individuos del mundo arcaico

Un friso de plantas enmarca la redonda y segmentada composición de la llamada «Copa de Arcesilao», una imagen cuya parte derecha está practicante ocupada por una báscula que pende de un travesaño. Las figuras aparecen vestidas solamente con faldas y llevan el pelo corto envuelto en una cinta, mientras trabajan de forma cotidiana con la báscula y una serie de objetos que parecen ser sacos. En el segmento inferior de la imagen, claramente separado, vemos otras figuras cargadas con estos pesados sacos, que llevan hacia la esquina derecha. En la parte izquierda de la imagen, una figura mucho más grande que el resto está sentada en una silla plegable. Su ropa destaca entre las demás figuras: lleva un quitón blanco, un abrigo púrpura a rayas, zapatos de pico y un sombrero para cubrirse del sol rematado en la punta con un adorno en forma de brote de una planta. La diferencia con las demás figuras también se manifiesta a nivel fisonómico: el pelo largo recorre su espalda hasta llegar a la silla, bajo la cual, como

atributo exótico del mundo africano, descansa un felino sujeto con una correa. La persona está sentada de manera majestuosa y con su mano derecha apunta hacia la báscula con un gesto dirigente, como si estuviera a cargo de la situación. Sus brazos están envueltos en un lazo de tela. Su mano izquierda sostiene un cetro que apoya en el suelo. Todas las personas presentes en el segmento superior están giradas hacia la figura principal. La descolorida inscripción al lado de su frente permite una asignación nominal: Arcesilao.

Sin embargo, la inscripción no permite una identificación unívoca de la figura representada. Puede referirse al proverbial Arcesilao I (alrededor de 599-583 a. C.) o al *basileus* Arcesilao II (alrededor de 565-550 a. C), quien reinaba durante la misma época en la que vivió el artífice de nuestra ánfora[1773]. En ambos casos, la cerámica nos muestra a un rey de Cirene, lo que hace de esta imagen una de las primeras representaciones, provenientes del ámbito cultural heleno, de un gobernante históricamente identificable.

Toda la escena se desarrolla al aire libre, no en el interior de una nave, como se ha argumentado algunas veces. La tela que se halla encima de Arcesilao no es una vela, sino un dosel que separa de forma clara el espacio en el que se encuentra el protagonista de las demás personas. Frente al *basileus*, una figura está a punto de arrodillarse y pedir algo en un gesto de sumisión. Esta parte de la imagen, en la que se ubica la figura sentada en un ¿trono? y el personaje a punto de arrodillarse, forma el centro de la composición, alrededor de la cual se añaden los demás eventos, que sirven como contexto explicativo.



39. «Copa de Arcesilao» (*c.* 560 a. C.). Copa laconia del Pintor de Arcesilao, de figuras negras sobre fondo de barro amarillento recubierto con una capa de color marfil. Altura: 20 cm; diámetro 29 cm. Lugar de hallazgo: Vulci. Se trata probablemente de un objeto espartano importado, un testimonio extraordinario de talleres no áticos del siglo VI a. C. Lugar actual: París, Biblioteque Nationale[1774].

El tema de la imagen es, por tanto, la representación del poder. En este caso, ejercido por un gobernante en una colonia griega situada en suelo africano (como indican los elementos que aparecen en la imagen: el felino, el lagarto, las grullas o el sombrero para cubrirse del sol). En la postura del personaje sentado —sobre todo en relación al cuerpo, un tanto inmóvil, y la posición de los brazos—, algunos investigadores han querido ver una imitación de los faraones, pero este punto de vista es cuestionable. Parece que la escena nos muestra el pesaje de un producto que podría ser identificado como silfio, de donde se extraía la antigua droga. Como el gobernante mantenía un monopolio sobre el silfio, el pesaje, el envasado y el almacenamiento se realizaban bajo su supervisión[1775]. Existen propuestas que tratan

de ver títulos de profesiones en las inscripciones junto a las figuras[1776], pero dichas atribuciones son especulativas. En conclusión, podemos señalar que la escena nos muestra una descripción funcional de una fase de la vida económica de Cirene, en la que el gobernante desempeñaba el papel dominante en términos reales e iconográficos. No obstante, en este contexto, la exaltación del rey o de su poder tiene una importancia secundaria y, por lo tanto, no es todavía la finalidad decisiva de la representación, hecho que sí es particularmente evidente en el ánfora de Creso que ya ha sido analizada más arriba (página 308).

Prestemos ahora atención a otro ejemplo. El «primer monumento político de la historia griega»[1777], es decir, el grupo escultórico de los Tiranicidas (página 141), tiene una génesis complicada. Al poco tiempo, el crimen de los Tiranicidas se convirtió en un mito, recreado a través de un grupo estatuario que magnifica el asesinato como una gesta. De este modo, los asesinos de Hiparco se estilizan frente a la opinión pública como pioneros de la libertad, ya que habían liberado a la *polis* de las garras de un déspota[1778]. Forma parte de la lógica que este acto heroico fuera glorificado en un monumento, que simbolizaba la voluntad libertaria de la propia *polis*. Al principio se trató de un trabajo realizado por encargo, quizás ordenado por los Alcemeónidas al artista Antenor[1779]. Sin embargo, esta obra ya no se conserva. Al conquistar Atenas en el año 480 a. C., el rey persa Jerjes se percató de la importancia política del monumento[1780] y lo instaló en su residencia real en Susa. Poco después del saqueo de la escultura (477 a. C.), se encargó otra obra a los artistas Critios y Nesiotes, con lo que dos años más tarde el ahora famoso monumento a los Tiranicidas se erigió en forma de grupo estatuario de bronce en el ágora ateniense.

En el grupo escultórico de los Tiranicidas observamos dos tipologías diferentes. Aristogitón lleva una barba voluminosa, el pelo corto y parece mucho mayor que Harmodio, quien se nos

muestra más joven y ágil que el primero. Ambos portan espadas: Harmodio levanta su brazo para golpear, mientras Aristogitón le cubre con su mano izquierda, con la que sostiene una vaina, y con la derecha golpea con su espada. El antebrazo izquierdo de Aristogitón queda envuelto en la clámide de manera decorativa. Según el ideal típico aristocrático del *kalos agathos,* las dos figuras, erguidas y desnudas, se enfrentan al enemigo. Cada fibra de sus cuerpos subraya el propósito de su acción. Tonio Hölscher describió acertadamente el grupo escultórico como una «imagen de trama histórica».[1781] Por primera vez, en esta escultura, asistimos a la reflexión de un acontecimiento histórico expresado en piedra, inmerso en un contexto concreto de espacio y tiempo. Esta obra supuso el inicio de una nueva modalidad representativa: la de las imágenes basadas en eventos históricos[1782]. Al contemplar la escultura, el observador veía una y otra vez cómo era asesinado el tirano que amenazaba la *polis*, y ese era el objetivo principal de la obra, por lo que es irrelevante preguntarse si la imagen mantenía o no fidelidad con la supuesta escena real. Casi dos generaciones después del asesinato, no había pervivido prácticamente ningún recuerdo sobre la verdadera apariencia de los dos tiranicidas. Especialmente debido a la brecha temporal, Harmodio y Aristogitón pudieron convertirse en figuras de identificación supraindividuales para los *polites,* que en lo sucesivo juraron matar a cualquier tirano que pretendiera imponerse en su ciudad. El juramento ciudadano cristalizado en la figura de los Tiranicidas es la encarnación del espíritu de la *polis* en su aspiración hacia la *isonomia,* el símbolo de la ideología ciudadana ateniense. La clara diferencia de edad existente entre las figuras abría la puerta a que todo el *demos* se identificara con esta misma idea.

Al decir que la escultura de los Tiranicidas fue la primera estatua pública honoraria erigida en Atenas[1783], es necesario puntualizar que la escultura era un símbolo que veneraba la grandeza de Atenas de forma abstracta, es decir, a toda la *polis* en su conjunto.

Cabe preguntarse por qué este grupo escultórico pertenece a la categoría de iconografía del poder, ya que realmente muestra la impotencia de un potentado, no al gobernante en sí. Y es precisamente aquí donde reside la fuerza explosiva del concepto griego del poder. El tirano, causa y objeto de los acontecimientos, queda fuera de la representación. Los únicos que merecen figurar para la eternidad frente a los ojos de todos los ciudadanos son aquellos que restauraron la *isonomia,* eliminando al tirano. No hay que olvidar que la realización de esta representación solo fue posible debido a que Harmodio y Aristogitón ya no vivían cuando se confeccionó el monumento y, por lo tanto, no pudieron beneficiarse de ningún culto a su persona que resultara políticamente explosivo. No obstante, como difuntos gloriosos no podían dañar el bien común de la *polis*. En la Atenas democrática la imagen de poder del período arcaico tardío y clásico temprano se define *ex negativo,* es decir, en contraste con la tiranía. De esta manera, los atenienses establecieron una base ideológica e intelectual fundada en la reinterpretación de un mito político que determinará la justificación de su sistema de gobierno durante la era de Pericles.

En relación a la percepción de la tiranía, es imprescindible mencionar el estamno de Würzburg, ya que esta valiosa producción cerámica, a diferencia del famoso monumento erigido en honor a los Tiranicidas, muestra a Aristogitón y a Harmodio junto a Hiparco en el momento de consumarse su gesta. Sin duda, es una de las primeras representaciones iconográficas de un tirano concreto. Hiparco aparece vestido con la indumentaria festiva que había utilizado para mezclarse entre el pueblo durante las festividades de las Panateneas del año 514 a. C. Como símbolo de su dignidad lleva una corona de laurel y un bastón de madera con nudos, que también podría ser interpretado como un cetro. La imagen representa la instantánea misma del violento episodio: Hiparco se gira huyendo hacia Harmodio, quien con

su brazo levantado va a asestar el golpe de gracia a la víctima. Pero es precisamente en ese momento en el que, por el lado izquierdo, aparece Aristogitón, clavándole su espada a Hiparco en el costado. La escena encierra mucho dramatismo, ya que Hiparco encuentra la muerte arrojándose en busca de protección sobre los brazos de Aristogitón, quedando así atrapado entre sus dos asesinos. En el reverso del estamno aparecen una serie de personajes, encargados de asegurar el orden durante las fiestas Panateneas, pidiendo socorro. La composición pictórica de la vasija también resulta interesante en el sentido de que representa un evento histórico concreto, lo que hasta entonces era único en el arte cerámico griego, dominado exclusivamente por escenas mitológicas.



40. Estamno de los Tiranicidas (*c.* 475 a. C.). Esta vasija del Pintor de Copenhague, de figuras rojas y con una altura de 34,4 cm, se encuentra en el Instituto Arqueológico de la Universidad de Würzburg[1784].

4. Personajes destacados del mundo de la polis

Es un hecho común en el mundo del arte griego escenificar, citar o reproducir episodios y personajes mitológicos en sus más diferentes manifestaciones. La literatura, la arquitectura, la escultura o la pintura nos proporcionan múltiples ejemplos. En las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides figuras como Ifigenia, Antígona, Orestes, Agamenón o episodios sacados de la Guerra

Troyana u otros contextos del riquísimo tesoro de la mitología griega no solo protagonizan la trama de numerosas obras, sino que monopolizan el espacio público más sensible de la vida social: el teatro, el sismógrafo político y cultual de Atenas. Figuras o episodios mitológicos sustituyen a situaciones o a personajes reales cuyo protagonismo se considera pernicioso. Para impedir cualquier alteración del sistema de valores reinante, no se da acceso a los escenarios a la representación e interpretación histórica del pasado, restando así deliberadamente importancia a las individualidades que lo personalizan. Salvo la excepción de la tragedia *Los persas*, de Esquilo, donde intervienen actores de gran relevancia histórica que son significativamente extranjeros (Jerjes, Atosa etc.), cuando en cualquier obra dramatúrgica aparecen individualidades inconfundibles, éstas no provienen del mundo real, sino del inagotable almacén de la mitología: Teseo, Orestes, Aquiles, pero no son Leónidas, Temístocles o Pericles, portadores de determinados mensajes políticos, las figuras que dominan la escena.

Algo parecido sucede si nos percatamos de los temas que con más frecuencia aparecen en los objetos de mayor difusión, es decir, en las composiciones pictóricas y estatuarias que adornan las plazas y los edificios públicos, o en las pinturas murales adosadas a templos y monumentos, o plasmadas en la cerámica figurativa de uso cotidiano y de función ornamental: vasijas, platos, copas, etc. Aquiles, Patroclo, diferentes facetas de la odisea de Ulises, de los trabajos de Hércules, etc., pululan e invaden estos espacios tan esenciales por su alto grado de difusión, cuya visualización nos proporciona series de imágenes genuinas del ideario de la época. Cuando aparecen personajes sacados del mundo real, éstos suelen ser artistas, atletas o personas de escasa relevancia política social, sumidos en un relativo anonimato.

Dentro de este vastísimo contexto de producciones estatuarias y pictóricas, acontece una novedad que rompe los esquemas tra-

dicionales. Disponemos de dos formas de confeccionar un mismo hecho histórico, una tallada en piedra y la otra pintada a vivo color. Al mencionar esta última nos referimos a la ya descrita famosa y suntuosa vasija fechable a inicio del siglo V a. C. donde se plasma el asesinato de Hiparco por los tiranicidas Aristogitón y Harmodio (página 675). El tema de este expresivo hecho, acontecido en el año 514 a. C., aparece a primera vista relacionado con otras no menos patéticas escenas, como la muerte de Sarpedón, por citar solo un ejemplo muy conocido. Pero la relación entre estos temas, que aparecen en vasos de gran valor material y artístico, es solo formal, pues se limita primordialmente a una serie de analogías estilísticas. Sin embargo, subyace una diferencia abismal entre la iconografía de ambos motivos. Mientras que la muerte de Sarpedón reproduce una imagen insertada en un programa de reconocido carácter mitológico (¿quién hubiera podido asegurar cuándo vivió Sarpedón?), la copa de los Tiranicidas atenienses nos presenta un evento histórico concreto, acontecido algún tiempo antes de la confección del dibujo que contemplamos. Al realizarse y difundirse esta obra aún vivía gente en Atenas que podía recordar el hecho. Por primera vez se inserta un evento real de gran relevancia histórica en un espacio hasta ahora reservado mayoritariamente a representaciones mitológicas.

Aparte de un determinado número de vasos pertenecientes a la misma serie, la escenificación de la muerte de Hiparco no era la única que circulaba en Atenas. Disponemos de una obra mucho más monumental y de mayor relevancia política y cultual. Nos referimos al ya aludido complejo estatuario dedicado en 510 a. C. a los Tiranicidas, situado en el ágora de Atenas, obra del artista Antenor, que conocemos merced a una copia tardía, que, sin embargo, nos proporciona una imagen bastante fidedigna del impacto del evento que ambos personajes protagonizan (página 141). Si analizamos ambas producciones, la cerámica

pintada y la monumental escultura, observamos un hecho de vital importancia. Podemos entrever por primera vez una escenificación de episodios y personajes reales de indiscutible relevancia histórica en un espacio reservado esencialmente a la esfera del culto y del mito. De ello podemos extraer una conclusión: el episodio histórico narrado aquí —o dicho de otra manera, llevado al telón público— ya ha traspasado la barrera del mito. Aristogitón, Harmodio e Hiparco se equiparan y confunden con Orestes, Ulises o Hércules.

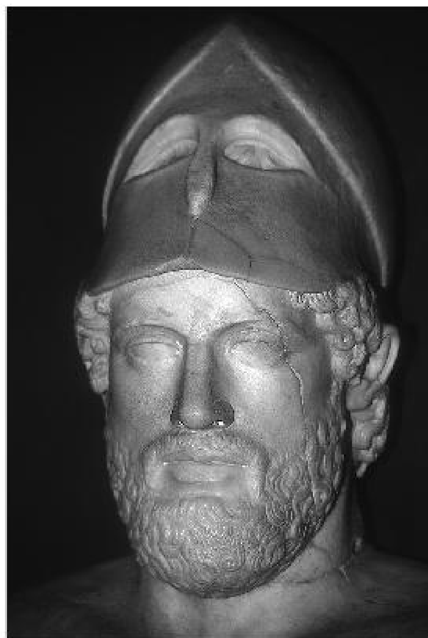
A través de las connotaciones que estas figuras y episodios sugieren, Atenas orquesta su propia visión del pasado. Aristogitón y Harmodio marcan el inicio del aprovechamiento de personajes históricos por la comunidad con fines propagandísticos. Son ellos quienes abrirán el camino por donde transitarán otros tantos, como Temístocles o Pericles, cuyas estatuas simbolizan el ensalzamiento del individuo al servicio de la *polis*. Asistimos aquí al inicio del mito democrático ateniense.

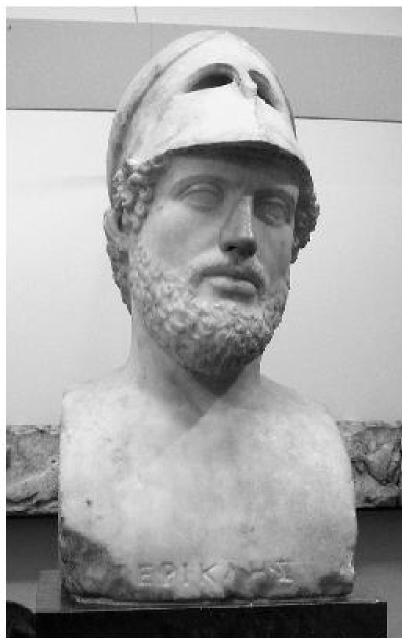
Es probable que ambas copias provengan del mismo original, posiblemente idéntico al Pericles-Olímpico de Cresilas[1785]. Las dos versiones nos muestran pequeñas pero visibles variaciones en los detalles. El lugar original donde debió localizarse la estatua de Pericles es la Acrópolis, la sede residencial de los tiranos[1786]. Probablemente fue colocada allí de forma póstuma después del año 429 a. C.[1787], al igual que el herma de Temístocles de Ostia (página 394). Resulta difícil identificar los bustos de Pericles del Vaticano y de Londres como imágenes del poder.

Es precisamente en el arte donde más se manifiestan las tendencias centrífugas de la época. Al rechazar el estilo arcaico tardío, las élites encontraron nuevas posibilidades de expresión a través de las imágenes de personajes individualizados, fácilmente identificables, que podían ser estilizadas como modelos del ciudadano ideal: «acción y reflexión van de la mano»[1788]. En el busto de Pericles de Londres encontramos una clara manifestación

de esta tendencia, como evidencian los rasgos de su fisionomía: mejillas delgadas, frente alta, cráneo estrecho, porte ascético, arrugas alrededor de la boca y los ojos que no le hacen parecer un anciano, sino más bien un hombre en la cumbre de su carrera política. Así es como Pericles quería verse representado tras su muerte ante los ojos de todos, como un líder pleno de energía y capacidad resolutiva, y como un político exitoso dotado de notables facultades intelectuales. Es decir, pretendía figurar como el prototipo de «estadista que se consume en constante preocupación por su pueblo» (Ernst Buschor).

Una serie de criterios estilísticos que definen la tipología del estratego ateniense pueden ser consignados a través del busto de Pericles. Por ejemplo, la barba indicaría la edad mínima de 30 años requerida para ejercer las funciones de estratego. También el casco corintio desplazado hacia atrás simbolizaría las virtudes *(areté)* militares del estadista, al tiempo que sugeriría una conexión entre la exaltación del individuo y el cargo que desempeñaba al servicio de la *polis*. El hecho de que Pericles fuera inmortalizado en la Acrópolis a través de una estatua honorífica como parte de un programa iconográfico, tenía mucho más significado que su mera exhibición como mandatario de la comunidad[1789]. En Atenas existían planes detallados para emplazar las estatuas de los estrategos en los recintos públicos más emblemáticos de la ciudad[1790], como demuestran los ejemplos de Conón[1791], Milcíades o Temístocles[1792], lo que indica una actitud premeditada a la hora de instalar estos símbolos del Estado: los representantes más relevantes de la *polis* se equiparaban al prestigio del que gozaban los Tiranicidas[1793].





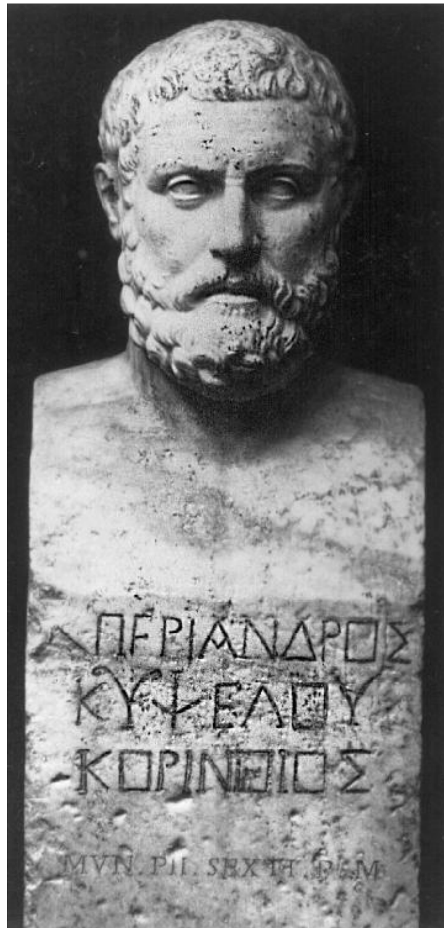
41. Cabeza de Pericles con los atributos del *strategos*[1794] (original *c.* 430 a. C.). *Izquierda:* Herma de Pericles (Museos Vaticanos). Altura total: 1,83 m; altura de la cabeza: 38,8 cm. Hallado en una villa cerca de Tívoli. Inscripción (*c.* siglo II): *Perikles Xanthippou athenaios*[1795]. *Derecha:* Herma de Pericles (Museo Británico, Londres). Altura: 59 cm; altura de la cabeza: 41 cm. La nariz y algunas partes del casco fueron sustituidas. Hallado en la Villa de Casio, cerca de Tívoli (1781). Inscripción (*c.* siglo I a. C.): *Pericles*. El corte del pecho del herma y la inclinación de la cabeza sugieren que se trata de parte de una estatua mayor[1796].

Esta tendencia conducirá a la veneración de determinados individuos, que irá más allá de la admiración que se tributaba a una idea o una metáfora ética, expresada a través de una alegoría[1797]. Comenzaba así el culto a las personas físicas que habían destacado por sus gestas en beneficio de la comunidad. En concordancia con estas tendencias, tanto los héroes homéricos, así como los potentados extranjeros, solían ser representados en la era clásica mediante la tipología de las imágenes dedicadas a los estrategos[1798].

«Entre los griegos, solo aquellos ciudadanos que por algún motivo bien conocido debían ser inmortalizados recibieron estatuas», matizó Plinio[1799], y sin embargo, encontramos un herma que representa al tirano griego Periandro. Acerca de Periandro, poseemos dos imágenes muy distintas que se hacen eco de su personalidad y su comportamiento político. El controvertido regente es descrito por Heródoto como un déspota dominado por la *hybris,* carente de escrúpulos morales y obsesivamente preocupado por su seguridad personal y por la satisfacción de sus placeres. Se le acusa, además, de haber sido más sangriento que su padre y una verdadera plaga para los ciudadanos corintios:

> Cípselo ejerció el poder por espacio de treinta años y su vida fue afortunada hasta el final, sucediéndole en la tiranía su hijo Periandro. Pues bien, al principio Periandro se mostró más benévolo que su padre; pero, desde el momento en que, por medio de mensajeros, entró en contacto con Trasíbulo, el tirano de Mileto, se volvió mucho más sanguinario, si cabe, que Cípselo [...]. Hizo gala, contra los corintios, de la crueldad más absoluta, pues todo aquello que el despotismo asesino y persecutorio de Cípselo había dejado intacto, lo remató Periandro[1800].

Sin embargo, en fuerte contraste con esta apreciación crítica, existía otra valoración muy distinta y, por supuesto, lejos de la connotación negativa inherente a la tiranía, tan propia en los autores del siglo v a. C. Según esta visión alternativa, Periandro gozaba de una considerable reputación en toda Grecia, pues fue solicitado a menudo como mediador en numerosos conflictos entre ciudades griegas enfrentadas, en los que parece haber actuado de manera intachable. También será mencionado en la galería de los Siete Sabios de Grecia al lado de personajes tan ilustres como Solón de Atenas, Tales de Mileto, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleóbulo de Lindos y Quilón de Esparta[1801]. Pero aún hay más indicios sobre esta valoración positiva de Periandro. En la iconografía del siglo iv a. C., Periandro será representado en la pose de un filósofo[1802], imagen de la que emana un aura de reconocimiento y de prestigio difícilmente comprensible si el homenajeado hubiera sido tan solo un personaje cruel y despreciable[1803].



42. Herma de Periandro (copia de un original del siglo IV a. C.). Altura total: 77 cm; altura de la cabeza: 28,5 cm. Nariz restaurada. Hallado en una villa cerca de Tívoli; desde Pío VI (véase la adición a la inscripción) en los Museos Vaticanos. El (ficticio) retrato de mármol permite una asignación clara gracias al nombre en la inscripción. Al igual que otras tres copias bien conservadas (pero sin inscripción), se remonta a un original griego del siglo IV a. C. La datación se basa en la forma de las letras de la inscripción. No existe ningún texto literario que mencione la estatua[1804].

La asignación del retrato, seguramente ficticio, se basa en la inscripción adjunta: *Periandros Kypselou Korinthios*. La familia Cipsélida era una de las más antiguas y nobles dinastías que los griegos asociaban con la tiranía. ¿Por qué se honraba con un herma al representante de una forma de gobierno desprestigiada,

cuyo rechazo por parte de los intelectuales se convirtió en la clave de la identidad democrática? La respuesta es menos difícil de encontrar de lo que parece a primera vista. Bajo el nombre, en la inscripción, encontramos otro texto *(melete pan)* que nos dice: «¡La práctica lo es todo!». Dado que Periandro formaba parte del selecto grupo de los Siete Sabios de Grecia[1805], conocidos por sus proverbios *(gnomai),* y estos eran catalogados como filósofos, sus actividades políticas quedaban al margen de la recepción de su imagen. El hecho de que Periandro fuera inmortalizado mediante un monumento presuponía una reinterpretación de su papel histórico. Como filósofo que difundía sus enseñanzas entre la gente, era inofensivo, por lo que podía ser ensalzado públicamente. Por otro lado, esto significa que su escultura dista mucho de ser una imagen del poder, aunque el personaje aludido sí había sido un poderoso gobernante. Lo que quiere celebrar el busto es al sabio Periandro, no al potentado político. Este ejemplo ilustra una importante faceta metodológica: hay que tener cuidado al clasificar una imagen como imagen del poder solo por la identidad del personaje. La intencionalidad del artista es, en muchos casos, decisiva para entender el contexto que rodea a cualquier imagen de un individuo sobresaliente del mundo antiguo.

5. El puente hacia el helenismo: entre continuidad y cambio

Durante el siglo VI a. C. los persas habían adoptado el sistema monetario del rey lidio Creso. Un siglo después los monarcas persas imitaron en sus acuñaciones los diseños numismáticos griegos, que se habían extendido por Asia Menor. Es posible que las primeras monedas que representaron a personajes históricos reales fueron precisamente las emisiones de sátrapas del siglo V a. C., dando así el salto de la imagen ideal a la imagen individual (como también ocurrió en la glíptica). Resulta llamativo analizar el modo en que los sátrapas se escenificaban ante un numeroso

público, mostrando su personalidad sin más adorno. Los anversos de las monedas muestran solamente la imagen del sátrapa, llenando toda la superficie sin ningún tipo de inscripción u otros rasgos distintivos. De esta manera, la circulación de la imagen del gobernante se convierte en un medio oficial de identificación del poder para sus súbditos. El sátrapa era un gobernante que actuaba como representante del rey de reyes, por lo que también era considerado como un rey. Por ejemplo, el título que figura en el reverso de la moneda puede entenderse, por supuesto, como un vínculo con el rey de Persia[1806]. Sin embargo, una cara de la moneda —en la que se citan las insignias soberanas— y la inscripción *(bas)* por la otra tenía un significado más allá de recordar quién era el verdadero soberano (quien realmente decidía sobre la acuñación de las monedas). Se trataba de un juego propagandístico elaborado conscientemente, que pretendía mostrar las posibilidades y la amplitud del grado de poder en el Imperio persa. En las ciudades griegas de Asia Menor los sátrapas llegaron a acumular un enorme poderío, especialmente después de sofocar la Revuelta Jonia. Tales atribuciones de poder eran impensables para los gobernantes griegos de la época.



43. Moneda de sátrapa (siglo V a. C.)[1807]. La individualidad del sátrapa es aún más pronunciada en una emisión de monedas de Farnabazo (450/45-373 a. C.)[1808]. En esta moneda una tiara rodea un rostro caracterizado por una nariz larga y curvada, y una venda tipo diadema ador-

na la cabeza. En el reverso de la moneda, se representa al rey de reyes (quizás Artajerjes II Mnemón), aparentemente sosteniendo una lanza y un arco para cazar, mientras avanza hacia la derecha en la llamada posición de «rodillas-corriendo». A la izquierda de su cabeza aparece el título *basileus*.

Bajo el gobierno de Alejandro I Filoheleno (siglo V a. C.), Macedonia fue capaz de alcanzar por primera vez verdadera importancia política. Durante las Guerras Médicas, Alejandro I cambió de bando al situarse, en el último momento de la contienda, del lado de los vencedores. Sus acuñaciones monetarias estaban estrechamente relacionadas con las emisiones de los bisaltas, de cuyas minas de plata se había apoderado alrededor del año 480 a. C.

El anverso de la moneda muestra la imagen del propio rey (página 325). Su rango está subrayado por el tocado con un causia de ala ancha, la diadema y su pose ecuestre. La mención de su nombre en el reverso permite identificarlo como una figura histórica. Con motivo de la descripción del proceso de expansión de su reino, Heródoto describe a Alejandro I como estratego y como rey, lo que no era exactamente un título oficial, sino la paráfrasis histórica de su consolidada posición de poder[1809]. Las conquistas de Alejandro se diferenciaban de las de sus predecesores, pues no tenían en cuenta los privilegios aristocráticos, como había sido hasta entonces costumbre en la sociedad tribal macedonia. Alejandro I fusionó las regiones conquistadas con los territorios nucleares de su reino, formando una nueva zona de dominio unificado. El monarca macedonio fue el primer potentado perteneciente al área cultural griega que se representó a sí mismo con actitud y pose de soberano, mencionando su nombre en sus acuñaciones monetarias[1810]. Los éxitos de Alejandro agrandaron la distancia con respecto a sus pares nobles, lo que fortaleció sus bases de poder e incrementó su prestigio. Esta nueva concienciación de la soberanía se manifiesta de forma particular en las imágenes de sus monedas, en las que la tendencia general a la indivi-

dualización se combina con la necesidad del gobernante de escenificar su autoridad para distinguirse de la levantisca aristocracia macedonia.

Con el declive de la civilización micénica, las instituciones de cariz monárquico experimentaron un fin abrupto en el área cultural griega. A partir de entonces, las pretensiones de ejercer un poder autocrático no se extinguieron por completo, sino que perduraron en algunas zonas periféricas, donde poderosos clanes lograron monopolizar las funciones de gobierno dentro de sus respectivas ciudades. En este contexto hay que mencionar ante todo a los *basileis* de Salamina, en Chipre, que al igual que los potentados micénicos, erigieron espectaculares monumentos funerarios para inmortalizarse[1811]. Las diferentes tumbas de la ciudad portuaria de Salamina, situada en la costa oriental chipriota, constituyen una valiosísima fuente de información que documenta la realidad política vigente en Chipre en el período comprendido entre los siglos VIII y IV a. C. Dichos monumentos evidencian la suntuosidad que rodeaba a los *basileis* chipriotas durante esta época tan poco conocida de la historia de Grecia. En estas extensas cámaras funerarias aparecen objetos de gran valor material, como muebles (taburetes, tronos, camas), carrozas fúnebres, estandartes de bronce, calderas, armaduras y diversas joyas[1812].

Con el *basileus* Evágoras, las posibilidades del desarrollo autónomo de la comunidad de Salamina alcanzaron su punto culminante. La imagen del estatero de plata, que fue descubierto en la zona de excavaciones de Salamina, es importante para señalar la singularidad de la realeza chipriota. En el anverso de la moneda aparece una cabeza barbuda, que en algunos casos ha sido identificada como Heracles. Aunque la tipología de Heracles ataviado con la piel de león estaba muy extendida, la identificación de la imagen se debe al nombre que aparece junto a su perfil: Evágoras. Mediante una cuidadosa representación se pretendía asociar

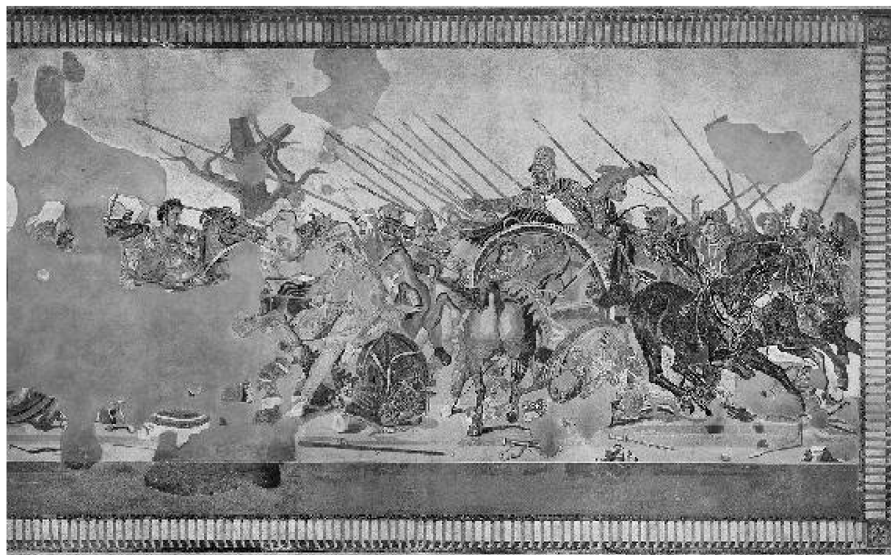
al héroe, tipificado iconográficamente mediante la piel de león, con el personaje que adornaba la moneda. En este caso, dispondríamos de la primera representación de un gobernante histórico que se escenifica ante los usuarios de las monedas como un héroe mitológico, asumiendo así su poder simbólico y su aura cultual. Todo esto sucede mucho antes de que lo hicieran Alejandro Magno y los Diádocos, quienes también enfatizarán su puesta en escena equiparándose con determinadas figuras mitológicas. Es digno de resaltar que Evágoras se inserta en la línea de continuidad del héroe Heracles, tanto en un sentido ideológico como genealógico. La moneda no se basa en una alusión mitológica elegida al azar, sino que es una pretensión eminentemente política la que guía su acuñación y puesta en circulación para forjar así una determinada imagen del poder.



44. Estatero de plata de Evágoras I (primera mitad del siglo IV a. C.). *Anverso:* cabeza masculina girada a la derecha; el personaje lleva barba cerrada y porta un casco en forma de león. En el borde derecho aparece el nombre de Evágoras en el silabario chipriota. *Reverso:* una cabra sentada[1813].

6. Potentados helenísticos

Lo que más llama la atención en la representación del rey macedonio es una cierta caricaturización de la individualidad del personaje. Es decir, en el caso de Alejandro, los rasgos distintivos de la propia persona no se someten al canon de una imagen ideal y estilizada, sino que se realzan de manera explícita. Estas características se convierten en la marca distintiva más importante tanto dentro como fuera de la composición y, por lo tanto, se transforman en el elemento que distingue la iconografía de Alejandro en el arte en general. ¿Cuáles son esos rasgos? A continuación enumeraremos brevemente algunos de los más llamativos:



45. *Mosaico de Alejandro*. Casi ninguna otra escena de la vida de Alejandro podría captar tan vívidamente su personalidad como la imagen que nos ofrece este mosaico, compuesto por casi cuatro millones de piezas.[1814]. Esta obra fue conservada gracias a la cubierta de cenizas que produjo la erupción del Vesubio en agosto del año 79, saliendo finalmente a la luz en octubre del año 1831 durante las excavaciones de Pompeya en la Casa del Fauno. En el mosaico del suelo, de 2,71 por 5,12 metros, se pueden encontrar hasta 40 tonos de color obtenidos mediante la combinación de

cuatro colores primarios: blanco, ocre, rojo y negro. Se trata de una copia romana muy conocida de una composición de batalla de época helenística, cuyo modelo original se realizó probablemente en el siglo III a. C.[1815]. Nápoles, Museo Nazionale.

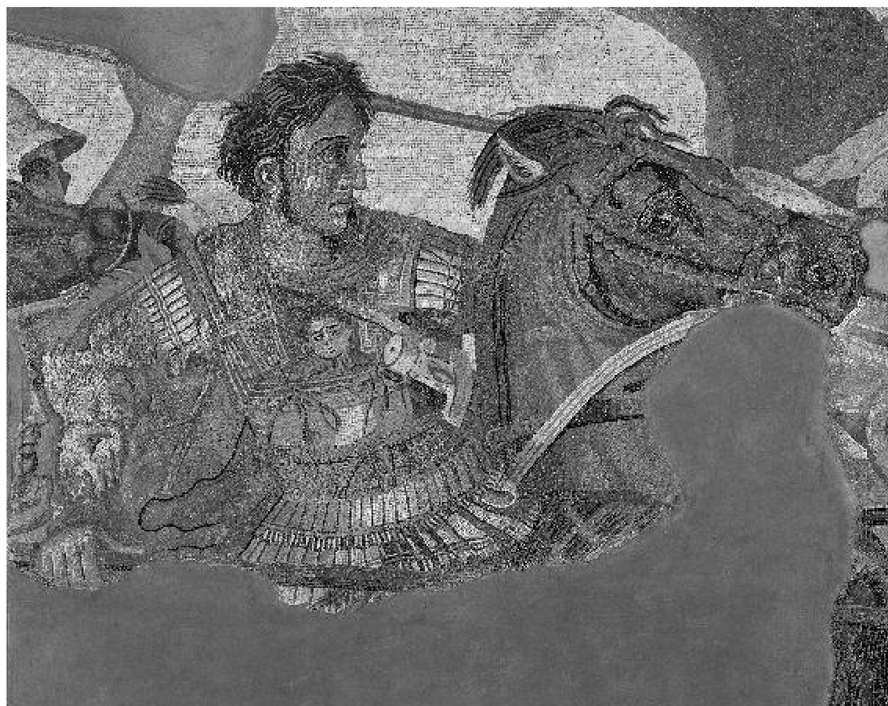
- En la representación de la juventud de Alejandro se combinan el ideal aristocrático de belleza con la individualidad del joven conquistador del mundo. Durante la época helenística se populariza el retrato del gobernante en el umbral de la madurez, reflejando una edad que bien puede representar tanto a héroes como a dioses.

- El pelo largo y rizado le llega hasta la nuca y le cae por una frente notablemente alta, formando una especie de corona de rizos que divide su cabeza en dos por medio de una raya *(anastolé)*. La ausencia del casco da visibilidad a los cabellos, que, agitados por el viento, subrayan el movimiento de avance del actor principal, generando la impresión de audacia y heroísmo. Al representar el pelo de forma tan poco natural en unas imágenes que pretenden ser realistas, se hace particularmente evidente la función del cabello dentro de la representación de Alejandro como un elemento identificativo del joven rey: a través del cabello se nos subraya vívidamente la naturaleza de león de Alejandro. El viejo ideal aristocrático de belleza obtiene así una nueva forma de expresión estilística al sintetizar el realismo con la idealización del personaje.

- En el escaso vello de la barbilla, visible tan solo en forma de una franja estrecha, el mosaico de Alejandro ya insinúa el estereotipo de representación sin barba de las imágenes de los Diádocos: el afeitado se convierte así en un denominador común de los reyes helenísticos.[1816]

- Es imposible no fijarse en los ojos exageradamente grandes de Alejandro. Las pestañas claramente visibles y las finas cejas ligeramente levantadas nos permiten reconocer a un personaje que dirige su mirada de forma decidida y resuel-

ta hacia el horizonte (página 688). Descrita en la literatura como una mirada húmeda, la expresión en los ojos de Alejandro combina la belleza juvenil con el *pathos* del avance en su movimiento. Podría parecer que solo con su mirada Alejandro sería capaz de detener al enemigo y evitar que escapara. La representación de los ojos del rey macedonio unida al distintivo giro de su cabeza encarnan la vitalidad y energía de un excepcional soberano, cuyo porte será adoptado y citado una y otra vez por los reyes helenísticos sucesores.



46. *Alejandro*. En el tumulto de la batalla destacan en primer plano Alejandro y su caballo Bucéfalo, en el lado izquierdo de la composición. Observamos cómo su cuello, ligeramente erguido, indica que el rey macedonio está tomando las riendas con su mano izquierda, que queda oculta. La reproducción de su vestimenta y su armadura está notablemente detallada[1817]: el rango noble de Alejandro queda señalado por un chitón de manga larga de color rojo púrpura sobre el que descansa una armadura ricamente decorada con una cabeza en forma de Gorgona, como una especie de emblema. La cintura del rey está envuelta con una venda verde, cuyo borde estampado es de color amarillo rojizo. La cinta

que sujeta la espada está decorada con rosetones y recorre el pecho hasta insertarse en el mango de una espada también muy decorada. La clámide purpúrea, por último, identifica claramente a Alejandro como descendiente de la familia real macedonia. Destaca que el joven rey avance hacia la línea de batalla persa sin casco, mientras que sus seguidores sí parecen mayormente equipados con yelmo.



47. *Darío*. Los ojos de Alejandro se dirigen hacia el segundo punto de referencia de la imagen tras el propio rey macedonio, el rey de reyes Darío. El gobernante oriental lleva un chitón púrpura de manga larga decorado con una raya blanca central rodeada de estrellas doradas. En su cabeza, llama la atención un sombrero alto que nos deja ver solamente su rostro. Aparentemente se trata de una tiara, el análogo persa de la diadema. Los aros dorados ornamentales que recubren su cuello y su brazo subrayan la dignidad del persa, que se alza en su magnífica carroza por encima de todos los demás. Un manto rematado en piel envuelve su hombro izquierdo. Al revolotear con el viento en contra de la orientación del carro, que arrastra la figura hacia el lado derecho, esta prenda subraya el movimiento de huida del rey persa, representado de manera precisa por el movimiento de sus vestiduras (manto, tiara). Al igual que ocurre con Alejandro, la expresión facial de Darío cobra especial importancia en la imagen del mosaico. Su efigie muestra una expresión de horror y temor no solo por la derrota inminente, sino también por la amenaza que supone la proximidad del rey macedonio, que avanza con decisión y bravura hacia su carro. Los heroicos intentos de los soldados persas por proteger a su rey frente a la imparable carga de Alejandro enfatizan la

tensión de la imagen. Al centrar los guerreros persas su vista en Darío, se subraya el componente trágico de esta batalla decisiva.

Con estos detalles iconográficos representados en el mosaico obtenemos un «documento de primer orden para entender la vestimenta, el armamento, los enganches de los caballos y la tecnología de los carros persas»[1818]. El contexto histórico, sin embargo, queda menos claro: ¿qué batalla se representa aquí? Recientemente, la investigación ha dado lugar a interpretaciones que favorecen a Gaugamela sobre Isso[1819]. Sin embargo, lo que resulta realmente importante para la comprensión del cuadro es otro elemento. En la representación de la batalla, la carga de la caballería macedonia —plasmada en la imagen a través de la confrontación de los dos reyes, dispuestos en primer plano poco antes del momento decisivo de la contienda— nos permite intuir algo mucho más abstracto y profundo que una simple victoria macedonia. La composición refleja dos mundos enfrentados: el rey macedonio con su caballería en avance, por un lado, y el rey persa huyendo con sus abnegados guerreros alrededor, por el otro. La imagen es un símbolo del destino final del enfrentamiento entre macedonios y persas, expresado a través de la agónica pugna de los dos reyes por el poder[1820]. La carga de Alejandro significa la antítesis al caos que supone la descomposición del ejército de Darío: la huida del rey persa se transforma en sinónimo de la victoria macedonia, un triunfo absoluto, que se concreta en la persona de Alejandro Magno.

El punto de vista individual de los personajes se constituye a través de la exaltación de los dos reyes, en concreto, por el característico dibujo de sus caras, por las posturas y gestos recíprocos y por la extraordinaria vestimenta llena de ornamentos. Estas diferencias no son solo accesorios decorativos, sino que ofrecen la clave para la comprensión del relato. La ausencia del casco de Alejandro contrasta llamativamente con la alta tiara de Darío. Mientras que a este último le espera una fuerte caída debido a su

posición elevada, el rey macedonio lucha en la misma línea que los suyos. La gran preocupación del artista fue marcar a Alejandro como *primus inter pares,* evitando a toda costa enfatizar los de por sí llamativos atributos del poder. Es precisamente esta forma de modestia iconográfica lo que diferencia a Alejandro del rey persa, quien fracasa miserablemente en la batalla a pesar de lucir tan pomposamente toda una serie de atributos del poder. Lo que más destaca de la representación de Alejandro como gobernante es la ausencia de las insignias del poder habituales. El rey macedonio se identifica sobre todo por sus características individuales: la postura (como jinete que avanza), la mirada hacia la lejanía, el peinado y la juventud se convierten en los rasgos que definen al gobernante; no la diadema y el cetro.

Es la propia virtud *(areté)* de Alejandro lo que eleva al personaje, sin necesidad de adornos ni atributos materiales. El lenguaje de la acción es suficiente para exaltar al rey macedonio: el éxito militar hablaba por sí mismo, aunque esta victoria perteneciese a una sola persona, y no a la comunidad ciudadana. Mediante la aparición de los llamados «espejos de príncipe» en la producción literaria de los teóricos de la política, se expresan las nuevas exigencias: «La nueva forma de gobierno requería de un regente como modelo»[1821]. Por estos motivos, las innovaciones en la iconografía del poder, dentro de un sofisticado sistema de referencias tradicionales, corresponden al cambio de paradigmas políticos, que, ante la decadencia de la *polis,* esperaba de los monarcas una salida de la crisis. El potentado autocrático se transforma así en el portador de la esperanza y en el garante de la libertad *(eleutheria)*.

Sin embargo, esta realidad refleja tan solo una cara de la moneda. Los logros individuales se convirtieron en un elemento constitutivo del nuevo modelo del gobernante idóneo. Pero no tardará en aparecer una conexión entre las proezas humanas y el aura que emanaba de determinadas divinidades. Esta tendencia es

especialmente visible a través de la biografía de Alejandro. Su visita al oasis de Siwah, donde se hallaba un santuario dedicado a Amón-Zeus, fue un espectacular acto escenificado con la finalidad de resaltar sus vínculos personales con la deidad[1822]. A partir de este momento, los cuernos rituales de Zeus-Amón constituirán un motivo muy popular en sus futuras acuñaciones (véase página 147).

Una moneda de Lisímaco muestra una típica cabeza de Alejandro, con la mirada perdida hacia la lejanía y el pelo rizado distribuido en mechones sobre el que se elevan la diadema y la cornamenta del dios Amón[1823]. El ideal y la realidad confluyen en una nueva escenificación: la imagen de Alejandro, tanto en su vertiente ideológica como en su vertiente artística, fue creada a partir de un repertorio de atributos ya existentes que se fusionaron en nuevas síntesis.

> Al hacerlo, Alejandro [...] no solo se adaptaba a los dioses, sino que él mismo también se convertía en el modelo de dioses y héroes[1824].

Aunque en los retratos de Alejandro es evidente la fusión de atributos inherentes a los dioses y héroes (Apolo[1825], Dionisio[1826], Aquiles[1827], Heracles[1828]), el conquistador del mundo siempre fue visto como un personaje irrepetible. Por contra, sus sucesores, los Diádocos, pudieron siempre disponer libremente de los atributos que habían caracterizado a Alejandro. En el transcurso de su campaña en Asia Menor, ya se puede observar cómo la fusión entre el monarca y el Olimpo de los dioses se materializa en la persona de Alejandro, tanto en su aspecto genealógico como ideológico. La exaltación de la persona del rey destaca sobre la necesidad de legitimar su gobierno a través de su *areté*. Un potentado sobresaliente e incomparable comenzaba así a convertirse en un dios.

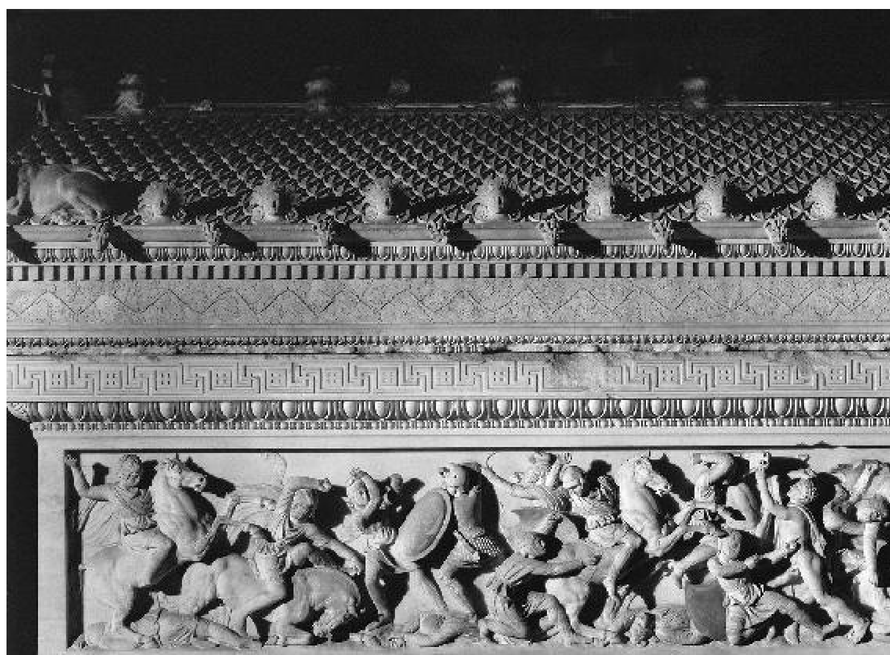
La época de Alejandro Magno y los Diádocos supuso un cambio radical en la forma de representar a los protagonistas de las gestas históricas más sobresalientes[1829]. Se dice que Aristóteles

aconsejó al artista Protógenes que pintara las obras de Alejandro debido a su significado imperecedero[1830]. Esto presuponía un conocimiento de la relevancia histórica de la propia persona por parte del interesado: el personaje, consciente de su importancia, se imbricaba en el cauce de los acontecimientos que determinaban el curso de la historia, por lo que se dejaba inmortalizar a través de textos e imágenes. Los medios de difusión se centran en la figura del dirigente político, volviéndose congruente con él. La variada iconografía política que se desarrolla en esta época, ya no se prestaba para enfatizar la exaltación de una *polis* autónoma, sino para solventar la necesidad de representación del gobernante. La imagen del victorioso Alejandro se convierte en el paradigma del nuevo arte áulico.

Al comparar el relieve del sarcófago de Alejandro (página siguiente) con el mosaico que escenifica una batalla decisiva entre los reyes de Macedonia y Persia, salta a la vista que en el arte escultural aparecen con mayor frecuencia rasgos poco realistas[1831], pese a que no se han descuidado en absoluto un sinfín de detalles que adornan la composición, como observamos en la diferenciación entre los actores helenos y los bárbaros. Los historiadores del arte explican estas aportaciones estilísticas a través de la fusión que se genera, por el ejemplo de Alejandro, entre la concepción griega y oriental del poder. Acorde al gusto contemporáneo oriental y a la percepción del rey asociado con héroes o dioses, los nuevos imperativos artísticos hicieron disminuir progresivamente la representación realista de los gobernantes[1832].

El tema del relieve es obviamente una batalla. Debido a la libertad estilística de la composición, no es posible determinar con exactitud qué batalla representa. Sin embargo, al intentar situar el sarcófago en un contexto histórico, nos aproximamos a la solución del problema: tras la batalla de Isso (333 a. C.), Hefestión, lugarteniente de Alejandro, nombró en representación del rey a un tal Abdalónimo gobernador de Sidón, en agradecimiento a

sus fieles servicios. Fue precisamente Abdalónimo quien encargó un suntuoso sarcófago, decorado con motivos que se remitían a Alejandro, como su último lugar de reposo. Dado que el exitoso resultado de la batalla de Isso fue decisivo para consolidar la posición política del monarca macedonio, parece plausible equiparar los relieves que aparecen del lado largo del sarcófago con esta batalla. Saltan a la vista los elementos temáticos y estilísticos que el artista tomó de la concepción original del mosaico de Alejandro.



48. *Sarcófago de Alejandro*. Museo Arqueológico de Estambul (finales del siglo IV a. C., realizado después de la muerte de Alejandro)[1833]. *Por el lado largo A*: Alejandro aparece montado en un caballo que se encabrita, aproximándose a galope desde el lateral y agitando la línea enemiga. El empuje de su mano derecha, que probablemente empuñaba una lanza en origen, penetra entre la caótica mezcla de enemigos que ocupan casi todo el lado. Alejandro lucha (a diferencia de su representación en el mosaico) sin armadura y lleva un casco con forma de león, lo que señala a Heracles como el antepasado de la casa real macedonia. El casco de león fue un medio popular de los reyes helenísticos para legitimar su poder y establecerse sobre una sólida base mitológica (compárese unos doscientos años más tarde con el busto de mármol de Mitrídates VI Eupátor, rey

del Ponto, cuya cabeza está rodeada por la piel de un león. Ya Evágoras de Salamina supo envolverse en esta piel felina cargada de referencias y simbolismo).



49. Detalle del sarcófago de Alejandro.

Los dos lados del sarcófago están temáticamente conectados entre sí al representar escenas que fueron de gran importancia para la biografía del potentado de Sidón. Abdalónimo, que accedió al gobierno de una importante ciudad gracias al favor de Alejandro, diseña su propia historia contextualizándola con el aura que emanaba de su poderoso benefactor, al que se siente indudablemente vinculado por lazos de agradecimiento y fidelidad. Su propia fama se engrandece cuanto mayor es la proximidad al rey macedonio. La idea que subyace tras el programa iconográfico del sarcófago es que un solo rayo del esplendor de Alejandro basta para hacerle brillar también a él:

La relación personal con el rey es considerada una distinción única, y funciona como base legitimadora de su propia posición política[1834].

También resulta clara la intención de Abdalónimo, pues, al exaltar los actos de Alejandro después de la muerte del rey macedonio, se encomendaba a los Diádocos, esperando conseguir así su apoyo político para afrontar los peligros que se avecinaban.

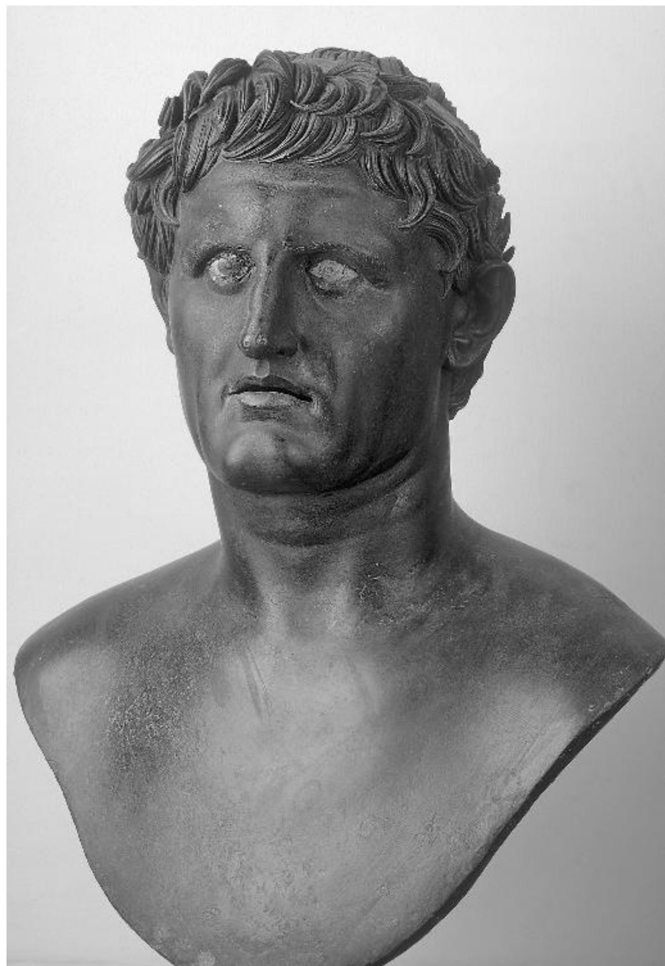


50. *Lado largo B*: el relieve del lado largo opuesto conecta con el lado A; en este lado se representa una caza de leones, es decir, una actividad representativa de la realeza, que debió celebrarse con motivo de la estancia de Alejandro en Sidón. Aparentemente, se trata de una caza de leones en el zoológico de la ciudad, durante la cual Abdalónimo fue atacado por un león. Dos macedonios saltaron hacía él para ayudarle, y consiguieron salvarle la vida. El jinete que se sitúa tras el dueño de la tumba es interpretado como Alejandro, a pesar de la ausencia de sus atributos característico. (Véase, no obstante, el indicio de lo que parece ser una diadema real)[1835].

Diádocos: citación y variación

La asignación del busto a Seleuco Nicátor es indiscutible, ya que la imagen se basa en los diseños de las monedas, que, pese a mostrarnos al personaje en una etapa más madura de su vida, permiten su clara identificación[1836]. Como imagen del poder, este busto de bronce refleja una serie de elementos que testimonian

las características generales del retrato de un monarca de época helenística:

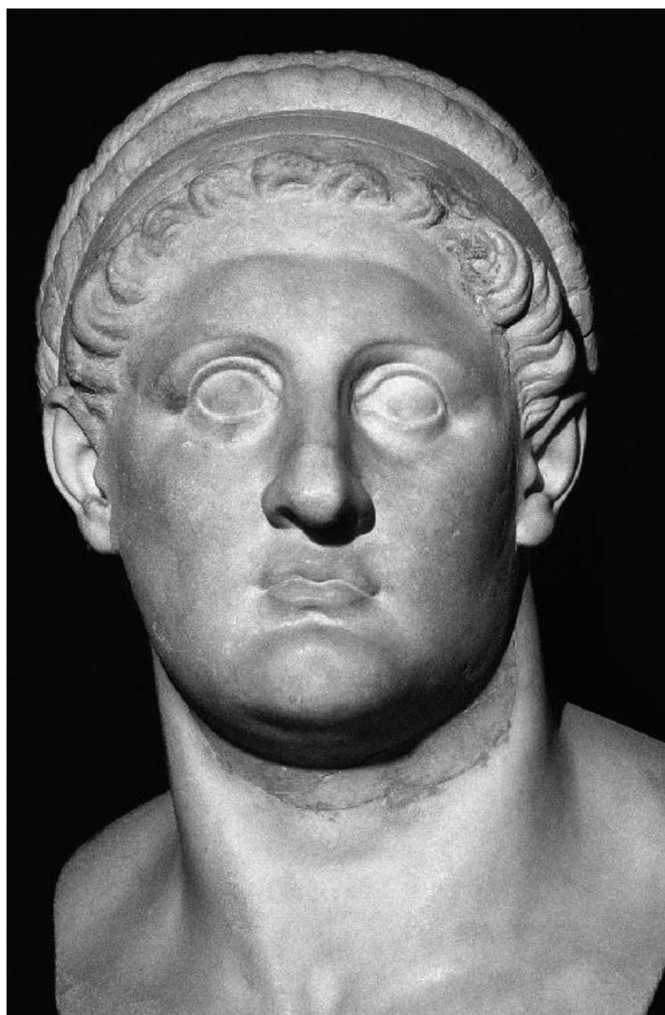


51. Busto de Seleuco Nicátor (306-281 a. C.). Copia de bronce de la República romana tardía o del período imperial temprano, mostrando parte del pecho, tal vez realizada para ser colocada encima del fuste de un herma de piedra. Altura total: 0,56 m; altura de la cabeza: 0,23 m. Hallado en la Villa Herculana de los Pisones. Ahora en Nápoles, Museo Nazionale. El ojo derecho está insertado posteriormente; solo el izquierdo procede de la Antigüedad. Las pestañas quedan esbozadas en pequeñas franjas realizadas sobre el bronce (en parte todavía visibles). La diadema está dañada en la parte posterior, y algunos lazos, esculpidos en movimiento de caída, están rotos[1837].

- El cabello rizado —formando mechas que parecen pinzas— le sobresale por la frente, las sienes y el cuello. Probablemente no de forma casual, ese peinado está relacionado iconográficamente con el de Alejandro. La diadema sobre el pelo identifica al representado como gobernante. Esta insignia de poder, además, hace posible fechar el busto: Seleuco asumió el título de rey en el año 305 a. C., y es representado aquí en una edad avanzada, por lo que la confección del busto original podría ser datada probablemente algunos años antes de su muerte (281 a. C.).
- La parte visible del pecho muestra a Seleuco en su desnudez heroica, una apariencia que con el tiempo pasará a ser un elemento común de la representación del poder monárquico.
- La mirada del retrato fija en la lejanía recuerda a la postura de Alejandro Magno. Este elemento también se convertirá en un factor característico en la iconografía de los potentados helenísticos.
- Desde nuestra perspectiva actual es posible averiguar de qué gobernante se trata tan solo a través de la comparación con otras representaciones. En la época helenística, los rasgos faciales del gobernante circulaban por todo el Imperio. Las acuñaciones monetarias propagaban su imagen, ofreciendo así a sus súbditos la posibilidad de distinguirle sin necesidad de leer su nombre.
- Con la representación de Alejandro se pusieron por primera vez en circulación imágenes del monarca con una intención y con un fin político determinado. A partir de entonces se propagarán imágenes del poder concebidas de manera unitaria, lo que multiplicaba la presencia del regente en todo el territorio. Al generar un marco evidente de identificación, la imagen del poder se convierte en un elemento fácilmente re-

conocible para los coetáneos. Al mismo tiempo, el retrato del monarca adquiere exclusividad: solo él tenía derecho a moldear su *eikon* de manera individual, enfatizando determinadas características (peinado, mirada hacia la distancia, desnudez), y, de esta manera, seguir los pasos de su predecesor Alejandro o entremezclarse con referencias mitológicas de su agrado.

Después de la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.), el sátrapa de Egipto, Ptolomeo, siguió el ejemplo de los demás Diádocos, reclamando el título de rey en el año 306/5 a. C. Ese mismo año hizo acuñar monedas en las que aparece ataviado con ornamentos reales (diadema). Lo más importante es que en las emisiones de monedas, al igual que en la glíptica, existe una clara intención realista basada en el propio retrato de Ptolomeo I.



52. Busto de mármol de Ptolomeo I Sóter (322-283 a. C.). Altura: 0,24 m. París, Louvre. Solo se ha conservado la cara con partes del pelo de la frente y la parte de la barbilla y del cuello; las orejas y la punta de la nariz fueron completadas más tarde.[1838]

En el busto de mármol queda representada una imagen de un rostro algo relleno, de mejillas anchas y sobresalientes, frente pronunciada y una barbilla corcovada. Sobre el grueso cuello descansa una cabeza poderosa, cuya forma deja entrever una pronunciada estructura ósea. El pelo de la frente es fino y cae en mechones hacia adelante sobre una frente surcada por una línea. Los ojos se encuentran rodeados por una concavidad acentuada. La

zona de la boca, sin embargo, parece quedar más retraída. Mientras el labio inferior sobresale, algo tenso, el labio superior es estrecho y menudo, situándose muy cerca de la nariz. Observamos aquí una fisonomía definida, que presenta analogías con las imágenes que aparecen en las monedas[1839]. Las arrugas, los rasgos faciales puntiagudos y la impresión un tanto decaída dejan claro que, a pesar de los hábiles retoques, esta debió ser la imagen del rey de Egipto en una edad avanzada.

Al igual que en el caso de Seleuco, la diadema es el principal —pero no el único— indicador de su estatus. Parecen un tanto exageradas las interpretaciones que, debido a las peculiaridades fisonómicas, quieren ver en esta imagen alusiones a figuras mitológicas[1840]. En lugar de la clásica vinculación del retrato a una determinada tipología (por ejemplo, el estratego, el sabio, etc.), a partir de este momento será posible confeccionar retratos de la misma persona desde diferentes ópticas, según el concepto ideológico y el ideario de cada rey.

De esta nueva manera de representar al gobernante se derivaron ciertas dificultades. Por un lado, se generaron diferentes tipologías de la imagen del poder basándose en las preferencias individuales de los monarcas. Sin embargo, estas representaciones, que podían variar según el rey de turno, seguían remitiéndose a ciertos modelos fijos sobre el concepto del poder que se mantenían invariables, asegurando así la recepción del mensaje, es decir, la distinción de la imagen como una imagen del poder. Junto a estos elementos, hay que tener en cuenta otro factor: la inclusión en las imágenes de las particularidades físicas personales del gobernante en cuestión, que se mezclaban con las referencias y los símbolos tradicionales. La combinación de todos estos elementos hizo que en época helenística la imagen del soberano estuviera sujeta a variaciones que a veces complican su posible comparación. Además, los bustos no fueron la única variante de la imagen del poder. El interés de las escenificaciones helenísticas

radicaba precisamente en la amplia gama de opciones que existían para experimentar con nuevas formas de expresión.

En el caso de la estatua colosal de un rey helenístico que se muestra en la página 701 —probablemente se trate de Demetrio I Sóter—, también podemos encontrar criterios que de manera evidente determinan dicha imagen como una representación del poder:

- Su tamaño monumental, así como otros criterios estilísticos, permiten la asignación de la estatua a un rey helenístico del siglo II a. C.[1841].
- La mirada hacia la lejanía y el giro de la cabeza repiten las especificaciones estilísticas que ya aparecen en las representaciones de Alejandro Magno.
- La barba se insinúa, al igual que en el mosaico de Alejandro, con un sutil grabado en el bronce.
- La desnudez heroica revela la necesidad de definir el cuerpo físico como elemento constitutivo de la imagen del gobernante y del poder. Ya no es solo la juventud la que define el estilo, sino que la musculatura de la figura también servía como metáfora de su energía.
- La estatua aparece llena de referencias a otras estatuas de Alejandro: por ejemplo, el Alejandro de Lisipo o la estatuilla de Alejandro con lanza proveniente del Bajo Egipto[1842]. La postura del gobernante, que apoya su mano izquierda extendida hacia arriba sujetando una lanza mientras coloca el brazo derecho sobre la cadera, muestra al personaje como un héroe. Sin embargo, el contraposto (cadera derecha adelantada, pierna izquierda echada hacia atrás) es más pronunciado que en las estatuas de Alejandro, reforzando la amplia rotación del eje del cuerpo, que quedaba enfatizado todavía más debido a la posición de la mano derecha, echada hacia atrás.

La escultura —de tamaño mayor que el natural— está diseñada para ser contemplada por los reverentes súbditos. Sorprende el tamaño de la cabeza, pequeña en comparación con el resto del cuerpo. El pelo fuerte y uniformemente recortado da la impresión de estar algo encrespado, dividido en mechones enmarañados que discurren a la derecha de la raya, al tiempo que cae en mechones por la frente y las sienes. Resulta llamativo un fenómeno que se repite en muchas de las imágenes de los gobernantes helenísticos: cuanto más problemático era el clima político en sus reinos, más monumentales se volvían sus imágenes. Por lo tanto, observamos una clara divergencia entre el arte que estaba destinado a mostrar la superioridad de los potentados y la realidad política imperante.

En la página 702 vemos representado a un jinete desnudo (falta el caballo) que ha anudado una piel de elefante sobre su pecho y la lleva sobre su cabeza y su brazo izquierdo. Ya en algunas monedas de Alejandro encontramos la piel de elefante cubriendo casi toda la cabeza[1843]; en ambos casos, el elefante como animal representativo de Dionisio señala que el gobernante, que desde Alejandro se entendía como *Neo Dionisio,* poseía *areté*. Este hecho subrayaba la base de la legitimidad del gobernante, pero al mismo tiempo le hacía partícipe de la esfera divina, reforzando la superestructura mítica de la realeza helenística. En el rostro de esta estatuilla se aprecia cierta «apariencia alejandrina» (mirada distante, juventud, cabello rizado). La fisionomía adaptada del ejemplo de Alejandro, unida a otros elementos típicos de las imágenes del soberano —como la piel de elefante—, y las características particulares del rey representado nos revelan lo amplio y variado que era el repertorio de posibilidades representativas al que el monarca podía acudir a la hora de crear su propia imagen del poder.



53. ¿Demetrio I Sóter (162-150 a. C.)? Estatua monumental de bronce[1844], original helenístico. Altura: 2,33 m. Roma, Museo Nacional de las Termas. Lanza reemplazada, ojos perdidos (originalmente con incrustaciones de color).



54. Ptolomeo II Filadelfo (283-246 a. C.). Estatuilla ecuestre de bronce. Altura: 25 cm. Nueva York, Museo Metropolitano. La asignación es controvertida; según las peculiaridades fisonómicas y el lugar del descubrimiento (Atribis, Egipto), hoy se favorece la opción de Ptolomeo II[1845].

La moneda inferior muestra una efigie carente de una expresión característica, sin emoción, vacía y casi podríamos decir que ni siquiera asociable a una edad determinada. Tan solo los rasgos redondeados de la figura nos indican que esta moneda pertenece a uno de los numerosos retratos infantiles existentes en las acuñaciones helenísticas. La inscripción del reverso descifra quién

está representado aquí: se trata de Antíoco VI, quien solo tenía cinco años en el momento de su asesinato[1846]. Sin embargo, no es el rostro del niño lo que llama la atención, sino sus accesorios, las insignias del poder que lo adornan. Sobre su pelo rizado y suelto hay una diadema, con las cintas del broche revoloteando alrededor de su nuca y su cuello. El cabello en forma de tirabuzones, que cae suelto por su frente y por su cuello, apenas se parece al peinado de Alejandro. Sobre la diadema se eleva una corona de rayos que tiene casi la misma altura que el resto de la cara y que domina la escena de forma llamativa. La comparación con otras emisiones de monedas deja claro que la corona de rayos es un elemento que aparece ahora en casi todas las representaciones numismáticas de los gobernantes[1847]. La diadema sola ya no era suficiente como distintivo de realeza, pues los epítetos que recordaban a Alejandro comenzaron gradualmente a embotar y a aburrir al público. Había que encontrar nuevos y más sorprendentes signos de poder que demostraran la estrecha conexión con los dioses.



55. Antíoco VI Dioniso (alrededor del 144 a. C.). Tetradracma de plata (= 16,89 g de peso); Londres, Museo Británico[1848].

Consideremos el caso de Antíoco V Eupátor. La cabeza levantada recuerda al retrato de su padre Antíoco IV Epífanes, pero

también muestra rasgos personales (como la nariz estrecha y larga con punta afilada y la nuez sobresaliente). Aparte de la estilización de la cabeza y de la mirada distante, que se refiere a su vez a Alejandro, solo la cinta en el pelo que solían portar los reyes delata su posición de poder.

En un octodracma de oro de Ptolomeo III, del helenismo tardío, podemos observar la máxima expresión de las insignias del soberano[1849]. Se trata de una imagen realista en forma de busto, con atributos majestuosos y divinos compuestos de forma sincrética. El gobernante evidentemente se esforzó por realizar una puesta en escena teatral que recordaba a las escenificaciones divinas (la corona de rayos de Helios como diadema; la égida como clámide; el tridente de Poseidón como cetro), en contraste con el rostro más bien grueso y redondo de la figura. La vestimenta real también se adapta a los atributos de los dioses. De esta manera, el rey sintetiza diferentes atributos divinos, pero sin convertirse en un dios determinado como resultado de esa amalgama. No obstante, ya se puede observar la tendencia a unificar al gobernante y al dios a través de la imagen de un soberano.



56. Antíoco V Eupátor. Tetradracma de plata (= 16,453 g de peso)[1850] que representa al príncipe heredero Antíoco V Eupátor (164/2 a. C.), quien tenía 9 años. Londres, Museo Británico[1851].



57. Ptolomeo III Evergetes (180-145 a. C.). Octodracma de oro (= 27,8 g de peso), Londres, Museo Británico.

Volvamos otra vez al tetradracma de Antíoco VI. En esta época plena de convulsiones políticas e inseguridad, aumentó considerablemente el deseo de los gobernantes de ser representados con mayor intensidad que en el pasado, demostrando una mayor presencia, ocultando de esta manera las verdaderas circunstancias políticas. Las luchas despiadadas por el trono hicieron necesaria una propaganda sofisticada que ayudara al gobernante a conseguir sus objetivos desde una edad temprana. Mientras tanto, los imperios helenísticos fueron desmoronándose poco a poco hasta que acabarán sometidos al dominio de Roma. La exagerada forma de representación es siempre un indicador de crisis en las monarquías helenísticas: existía una gran brecha entre las aspiraciones ideológicas y la realidad política. En este sentido las acuñaciones de los reyes helenísticos del siglo II a. C. nos ofrecen un «mundo teatral de príncipes al estilo rococó».[1852] Mientras que en esta época se le daba mayor valor a los elementos exteriores (diadema, corona de rayos, adopción de las insignias soberanas habituales), se prescindía de las características individuales. La imagen del poder del helenismo, inicialmente tan preocupada por el detalle realista, se volvió cada vez más abstracta e intercambiable. A partir de la evolución que documentan sus mone-

das podemos vislumbrar la progresiva decadencia de la dinastía seleúcida.

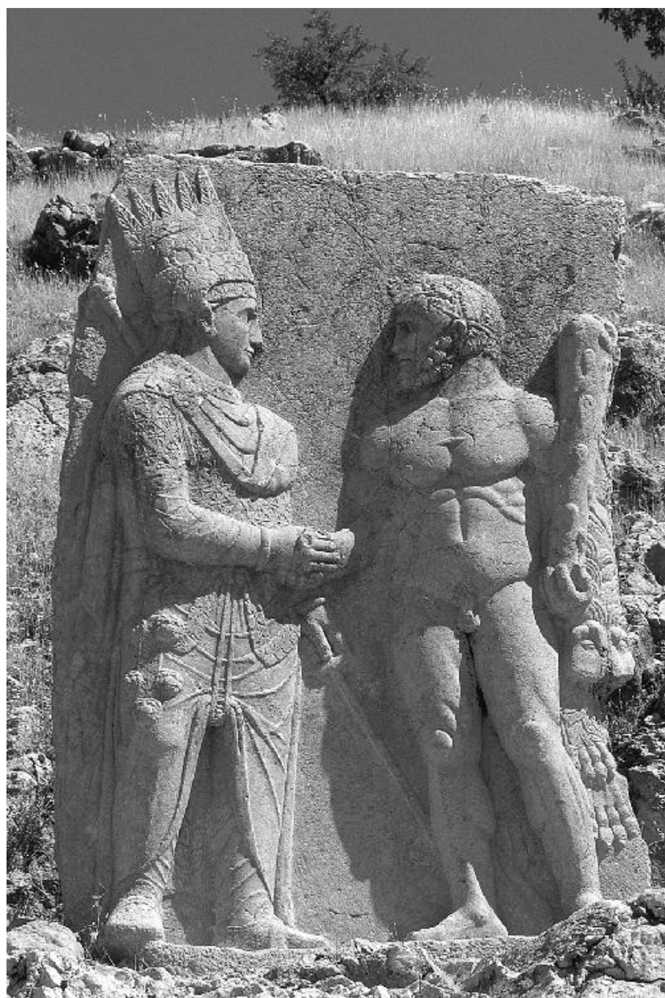
Perspectivas: soberano y dios

Comagene se estableció como reino independiente a principios del siglo I a. C. a instancias de Mitrídates I Calínico, que aprovechó las guerras civiles que destruyeron el Imperio seléucida para consolidar el gobierno de su propia dinastía. El lugar donde se hallan las grandes estatuas del helenismo tardío, en el monte Nemrud[1853], fue mandado construir por Antíoco I Epífanes y ampliado por su hijo Mitrídates II. Con Antíoco — cuya descendencia, decía, se remontaba a Darío por la línea paterna y al mismo Alejandro por la línea materna — se alcanzó el mayor grado de desarrollo del culto personal y de la representación del soberano en la historia griega. Nunca más el *eikon* del gobernante representaría al rey como a un dios de forma tan expresiva e inconfundible.

La mera monumentalidad del espacio donde se distribuyen las estatuas es impresionante, pues se trata de un lugar que sirvió como contexto al complejo funerario de la realeza. Las estatuas de los gobernantes de la terraza oriental medían aproximadamente 9 metros de altura, e incluso llegaron a ser descritas por el obispo Gregorio Nacianceno como la octava maravilla del mundo[1854]. Todas las cabezas de las esculturas están hoy separadas de sus respectivos torsos sentados. Las asignaciones se pudieron realizar gracias a las inscripciones grabadas en los lados frontales de las esculturas.

Los regentes quedan así inmersos en un ambiente propio de los dioses, de manera que ellos mismos se convierten en seres divinos. La cercanía con los dioses es, por tanto, un continuo en estas representaciones, ya que es la demostración palpable de que el monarca pertenece al mundo divino. Por ejemplo, en los re-

lieves de la terraza sur, las deidades se dan la mano con los reyes de Comagene: Heracles con Mitrídates (*Mitra-dates* = 'don de Mitra')[1855] y Mitra con Antíoco I[1856]. Se da por hecha la identificación total del gobernante con el dios: Mitrídates se asocia congruentemente con Helios, quien nuevamente se vuelve uno con Mitra. El rey llevaba el nombre de «el dios justo», un título que solía estar reservado para Mitra. Como ocurría con las imágenes de las monedas en esta época, la exaltación de la imagen del poder se producía paralelamente a una flagrante pérdida de dominio y autoridad en todos los reinos helenísticos. La propia formación del Estado de Comagene es un claro testimonio de la descomposición del sistema político del mundo helenístico.



58. Campo de estatuas del monte Nemrud, en Comagene (siglo I a. C.). Relieve de *dexiosis* (representación del apretón de manos) que muestra a Antíoco y a Heracles. Altura: 2,17 m; arenisca.

Sin pretender aquí recapitular todos los elementos analizados hasta ahora, sí que queremos destacar dos aspectos esenciales que tienen que ver con la reflexión sobre la imagen griega del poder. En primer lugar, desde un punto de vista metodológico, hay que tener en cuenta las circunstancias que nos llevan a identificar una determinada composición artística como imagen del poder. Hemos visto cómo algunas representaciones pueden efectivamente mostrar a un potentado sin que necesariamente deban estar ads-

critas a la categoría de representaciones del poder (como por ejemplo el herma de Periandro, página 681). Por el contrario, no se puede excluir una imagen de esta misma clasificación por el mero hecho de que la persona representada no pueda ser descrita de forma clara como lo que hoy en día entendemos como gobernante (en el sentido de monarca) o porque el gobernante sea (conscientemente) dejado de lado en la representación (los Tiranicidas). La compleja conexión entre las posibilidades de expresión artística y el contexto histórico determinan la interpretación de la obra. De hecho, operamos con expresiones como «imagen del poder», «imagen del gobernante», «imagen del soberano» o «imagen política», conceptos que difícilmente hacen justicia al carácter polifacético de los personajes, y a las complejas situaciones que transmiten las imágenes.

En segundo lugar, el análisis de los ejemplos, estructurados en orden cronológico, nos permite constatar que el punto de inflexión decisivo para el arte griego llegó con la era helenística. Si el período clásico abrió la puerta al culto a la persona con una escenificación iconográfica al servicio de la comunidad ciudadana, la génesis de la imagen individualizada del gobernante como personificación del poder comenzó con Alejandro Magno. A partir de este momento, se comprende al individuo como un elemento formativo que no solamente se inserta de manera indeleble en una continuidad marcada por el tiempo y el espacio, sino que actúa como fuerza motriz de la historia.

Estas conclusiones se fundamentan en una serie de imágenes históricas que determinan por primera vez las categorías que reconocen a ciertos seres humanos como individuos ubicados en un determinado sistema de coordenadas políticas y culturales (como podemos observar en el ánfora de Creso (página 308) o en la escultura de los Tiranicidas (página 141). Los artistas empiezan a pensar de manera histórica, pero también eminentemente política. El recuerdo de una gesta del pasado se convierte así en su

repetición, dándoles crédito y validez moral y política a sus actores. Mediante la conexión del acto como evento histórico con aquellos que lo protagonizan, se genera una nueva funcionalidad que consiste en reforzar y legitimar la posición del personaje a través de su *eikon*, que asigna a los individuos preeminentes atributos de poder cada vez más sorprendentes (como la corona de rayos), en analogía al aumento de la necesidad de su escenificación pública. Pero, al mismo tiempo, nunca se pierde de vista la reivindicación de la virtud *(areté)* del regente como elemento fundamental de la representación del poder, como muy bien demuestra el mosaico de Alejandro.

7. Dirigentes cartagineses

Antes de que los avances e innovaciones de la civilización helenística llegaran a Roma ya habían sido introducidos en Cartago. Debido a las intensas relaciones con el Imperio ptolemaico, con las *poleis* de la Magna Grecia y Sicilia, las clases dirigentes cartaginesas siempre se mostraron altamente receptivas a adoptar toda una serie de elementos culturales de procedencia foránea. En este sentido, a partir del siglo III a. C., Cartago ejerce la función de línea de transmisión entre el mundo cultural del Mediterráneo oriental y las sociedades de Occidente que paulatinamente se iban abriendo a las influencias de la nueva y sugerente cultura universal helenística. Los complejos procesos de intercambio cultural se manifestaron sobre todo en el arte, la tecnología, la política y la religión. El influjo helenístico en el ámbito cultual permitirá a ciertos potentados cartagineses utilizar sus medios de comunicación propagandística para promocionar sus propios fines. Un buen ejemplo de la activación de estos mecanismos ideológicos concierne a los miembros de la dinastía Bárcida, que fueron capaces de establecer un impresionante dominio colonial en la península Ibérica en tan solo una generación. Contamos

con algunos testimonios significativos contemporáneos que nos muestran la estrecha conexión existente entre los miembros de esta relevante familia cartaginesa y el dios fenicio Melkart.

Se trata de emisiones numismáticas, en su mayoría acuñadas en Gades o Cartago Nova, que servían primordialmente para financiar al ejército desplegado en Iberia. Además de los típicos motivos púnicos que aparecen en las monedas, como la palmera, los espolones de barcos, el caballo y el elefante, las acuñaciones se distinguen ante todo por los retratos masculinos diseñados según patrones helenísticos y que sugieren una identificación de los miembros de la dinastía Bárcida (Amílcar, Asdrúbal, Aníbal) con el dios Melkart[1857]. Al destacar a Melkart como la deidad fundacional de la expansión cartaginesa en Hispania y al insertar a este dios en un contexto que hace referencia a Heracles, se celebraba el éxito de esta audaz empresa, decisiva para la regeneración del Estado cartaginés, que se vio fuertemente afectado tras la pérdida de la Primera Guerra Púnica. De esta manera, se proclamaba en voz alta que el dominio hispano establecido por los Bárcidas formaba claramente parte de nuevo núcleo de poder cartaginés[1858]. Melkart —venerado en el ámbito cultural fenicio — siempre había sido equiparado con el semidios griego Heracles, símbolo de energía y capacidad resolutiva. De hecho, Alejandro Magno lo había utilizado para otorgar a su campaña persa una especial consagración cultual. Los Bárcidas se apropiarán de Melkart convirtiéndole en su deidad más emblemática, en un símbolo de su inquebrantable determinación por mantener contra cualquier impugnación los territorios hispanos conquistados.



59. Moneda cartaginesa de Hispania, 237-209 a. C. Dishekel de plata (= 14,61 g de peso), Londres, Museo Británico.

Durante mucho tiempo, los estudiosos han estado en desacuerdo en cuanto a la asignación de los retratos masculinos que aparecen en las monedas. Unos los identifican como representaciones de deidades como Melkart o Heracles; otros ven en ellos a los miembros de la dinastía Bárcida (Amílcar, Asdrúbal o Aníbal). Partiendo de la base de que en la Antigüedad, en general, la línea divisoria entre personajes sobresalientes y deidades era más bien difusa e imprecisa, puede asumirse que la propaganda de los Bárcidas, de indudable influencia helenística, operaba de manera deliberada con esta ambigüedad para realzar el carisma de quienes encargaron dichas emisiones de monedas. Al alinearse con Melkart/Heracles, los potentados cartagineses subrayaban su derecho a ejercer funciones de poder y su eficiencia como gobernantes. Con la apelación a Melkart/Heracles se activaba una sugerente herramienta política como sinónimo de los éxitos cosechados por los miembros de la dinastía. La propagación del culto a dichas deidades se convertiría en el símbolo más elocuente de la política bárcida. Con ello obtenemos un valioso testimonio acerca del impacto del mundo cultural helenístico en los círculos dirigentes cartagineses.

Al igual que todas las aristocracias del mundo antiguo, también las clases dirigentes de la República romana tardía sentían una fuerte necesidad de reconocimiento. Por ello solían recurrir a diferentes formas para estilizarse públicamente y enfatizar así sus gestas frente al pueblo y sus pares aristocráticos. Dentro de la helenizada élite romana persistía una constante competitividad entre sus más destacados miembros, que en ocasiones llegaba a adoptar formas bastante grotescas. Tales pugnas desatadas dentro del estamento senatorial giraban en torno a ambiciones políticas desenfrenadas, al deseo de conseguir laureles militares o a la búsqueda de poder y prestigio social. Este último aspecto se manifiesta especialmente a través de una fuerte demanda de representaciones iconográficas en forma de retratos y monumentos conmemorativos, que estaban destinados a demostrar la relevancia política y social de los que los encargaban. Debido a la creciente solicitud de sus servicios, los artistas formados en el ambiente cultural helenístico no daban abasto para satisfacer los deseos de sus clientes romanos. Pero si las escenificaciones públicas de los potentados helenísticos estaban dotadas de elementos que mezclaban el ámbito humano con el divino —una relación sin demasiada trascendencia social—, los miembros de la aristocracia senatorial de la República romana debían respetar una serie de limitaciones más estrictas respecto a su modo de presentarse en público. Su comportamiento aparecía atenuado por llamadas a la moderación en el momento de exhibir su propia persona y los éxitos alcanzados. Los *nobiles* romanos que habían logrado realizar proezas destacadas se enfrentaban al dilema de conciliar sus ansias de reconocimiento con las convenciones sociales que les obligaban a reprimir este impulso. Desviarse de las normas ideológicas tradicionales vigentes se consideraba algo absolutamente

inapropiado, como muestran algunos ejemplos de personajes tachados de megalómanos[1859].

No resultaba fácil elegir cuál habría de ser el lenguaje formal y el modo de representación apropiado dentro de la amplia gama de imágenes que ofrecían los talleres romanos, que estaban fuertemente influenciados por el arte helenístico. La principal dificultad residía en saber calcular el punto adecuado entre la satisfacción de las necesidades de la élite romana en cuanto a su representatividad social y política y las medidas de contención propias del decoro social.

Un ejemplo muy ilustrativo de esta disyuntiva lo encontramos en la realización de una estatua ecuestre de Lucio Cornelio Sila —una de las figuras políticas más controvertidas de la Roma republicana tardía— que aparece en la moneda que se muestra en la parte inferior de esta página. La composición, basada en patrones helenísticos, será utilizada como modelo para las posteriores estatuas de Augusto. El diseño de la imagen servía claramente a los propósitos propagandísticos del representado, pero también reflejaba la personalidad extraordinaria de Sila, que durante cierto tiempo fue capaz de ejercer un dominio casi ilimitado sobre la República romana.

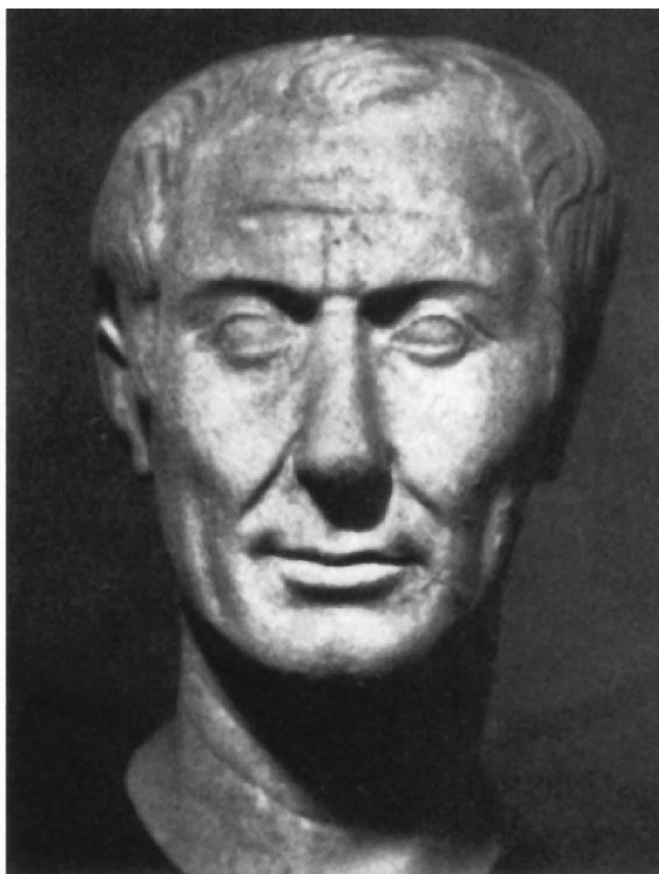
En el anverso de la moneda, acuñada por Aulo Manlio en Roma antes del año 80 a. C., aparece Sila en pose señorial y representado majestuosamente como si fuera un rey helenístico. Sin embargo, la fuerza de la imagen se ve mitigada por la vestimenta de Sila, que aparece ataviado con la toga de ciudadano romano, expresión de su cargo de magistrado al servicio de la República. Este símbolo inconfundible de *civilitas,* es decir, de etiqueta republicana, adorna y contrarresta la pretensión monárquica del mensaje contenido en la imagen. Apenas dos generaciones después, Augusto ya no se verá limitado por estas convenciones sociales y se dejará representar al estilo de un gobernante helenísti-

co, con la parte superior del cuerpo desnuda en su estatua ecuestre.

Por regla general, fueron muchos los personajes poderosos de la República romana tardía que fueron exhibidos en público a través de imágenes, esculturas o pinturas. En estas representaciones, estos nobles trataron de volcar su exagerada confianza en sí mismos y toda su autoestima al abrigo de su propia individualidad. Esta pretensión requería, no obstante, un análisis concienzudo de los valores expresados en las formas artísticas desarrolladas en los talleres romanos para dar forma a unas escenificaciones cuidadosamente diseñadas. Las estatuas, bustos o retratos de los potentados romanos, que se exhibían para un público amplio, rebosaban de realismo, en contraste con la sublime y en ocasiones patética glorificación helenística de los gobernantes. Los potentados romanos tenían por objeto transmitir una visión de su propia realidad y, al mismo tiempo, anunciar en alta voz a sus conciudadanos sus logros para la *res publica*. El prototipo romano de la representación del poder se plasma en las estatuas de César, Pompeyo y Craso, que unificaron en un solo modelo una fisionomía particularmente expresiva, sus propias características individuales y un inconfundible aire triunfal.



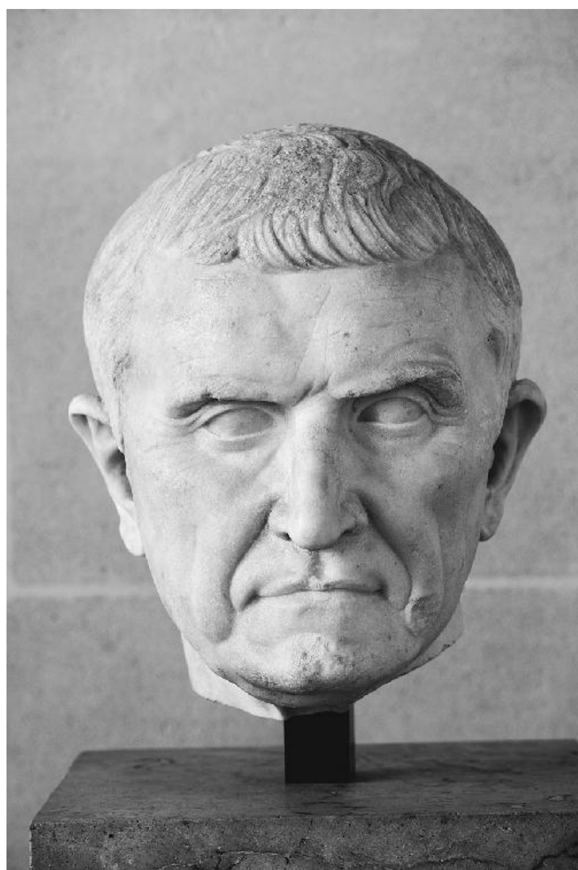
60. Estatua ecuestre de Sila en una moneda de oro (áureo; peso; 10,87 g) del año 80 a. C.; Londres, Museo Británico.



61. Cabeza de mármol de Cayo Julio César, probablemente del año 44 a. C.; Tusculum; altura: 33,5 cm; Museo di Antichità.

Las particularidades individuales de estos personajes distan mucho de ser idealizadas; por el contrario están representadas deliberadamente de manera realista, pese a que esto no correspondía forzosamente con los ideales estéticos de la época. Por ejemplo, César (página anterior) transmite la impresión de ser una persona tranquila y centrada en sí misma, que irradia al mismo tiempo energía y serenidad, pero que también muestra una cierta distancia con el espectador. Pompeyo (página 336), por otro lado, aparece con un peinado como el de Alejandro, y es representado de manera bastante realista, mostrando una efigie suave que lo hace inconfundible.

Craso, en cambio, representa casi lo opuesto a Pompeyo. Sus rasgos faciales parecen marciales, duros y decididos. Uno difícilmente sospecharía que el hombre más rico de Roma es quien está detrás de este impenetrable rostro, casi sombrío.



62. Cabeza de mármol de Marco Licinio Craso. París, Louvre.

9. Idealización del princeps

En la República romana tardía era habitual que los magistrados que habían cosechado sonados éxitos militares invirtieran parte de su botín de guerra en la construcción de monumentos, altares o templos dedicados a celebrar sus victorias. Independientemente de la magnitud de los triunfos logrados, estas edifi-

caciones solían ser más bien modestas. Con Sila se impuso un nuevo estilo más majestuoso que en el pasado (el templo de la Fortuna Primigenia en Praeneste), que definirá los parámetros del futuro.

Augusto contribuyó decisivamente al desarrollo estilístico de su época estableciendo normas concretas para la incipiente arquitectura imperial. Hizo renovar los templos y edificar enormes complejos arquitectónicos. Algunas de estas emblemáticas construcciones, admiradas hasta hoy en día (como el primer diseño del Panteón, el Foro de Augusto, los acueductos y las casas residenciales de Ostia o cercanas al Foro de Trajano), dan testimonio de la capacidad de la ingeniería romana. Estas novedades no solo surgieron en la arquitectura, sino en el arte en general.

Aunque en el pasado la principal fuente de inspiración para la escultura romana habían sido en términos generales los patrones helenísticos, no se produjo una recepción rigurosa y sistemática de su estilo, por lo que su adaptación no fue unánime ni estuvo sujeta a un modelo determinado. A partir de la era de Augusto, se desarrolla un programa pictórico imperial propio recurriendo a las obras de arte de la Atenas clásica. En cierto modo, se puede considerar a Augusto como el impulsor del concepto del «clasicismo griego». Al finalizar las guerras civiles y las expediciones militares en el Mediterráneo oriental, el suministro de objetos artísticos de procedencia griega disminuyó notablemente, de modo que Roma comenzó a imitar y copiar las obras originales. Los talleres romanos alcanzaron un alto nivel profesional, especialmente en la confección de imágenes y retratos de los miembros de las élites de la sociedad romana. Si se examinan estas producciones más de cerca, nos percatamos de una sobredosis de idealismo en detrimento del elemento realista. Se trata en su mayoría de imágenes estilizadas creadas conscientemente para inmortalizar a los representados como portadores de la virtud romana *(virtus)*.

Esta tendencia hacia la idealización se puede observar sobre todo en las imágenes imperiales, convertidas en modelos canónicos, que serán reproducidos infinidad de veces para propagar la imagen del emperador de turno. Los emperadores romanos tenían un interés especial en difundir sus *imagines* y mostrar así su presencia en los espacios públicos de su vasta zona de dominio. Les convenía ante todo ser percibidos como comandantes en jefe del ejército, haciendo alusión a sus victorias militares. Innumerables estatuas decoraron todas las ciudades del Imperio, dejando clara la posición de poder del emperador dentro de todo el territorio romano.

La magnífica estatua del emperador conocida como *Augusto de Prima Porta* se encontraba en la casa de campo de Livia, esposa de Augusto y madre de Tiberio, quien quizás pudo haber encargado su confección. En la armadura del emperador aparece finamente cincelada una narración histórica que gira alrededor de una figura principal (¿Tiberio/Marte?). Esta representación está dedicada a exaltar el acto de la devolución de los estandartes romanos capturados por los partos en el año 53 a. C. después de la derrota de Marco Licinio Craso. Mediante la difusión de este importante evento, se incrementa el efecto político del suceso —iniciado y gestionado por Augusto—, al mismo tiempo que se acentúa la impresión positiva que causaría la espléndida obra en aquellos que la contemplaban.

Al insertar una composición de marcado cariz político en el pecho de Augusto, el titular de la escultura se apropia de su contenido, que se convierte así en un logro de la dinastía, teniendo en cuenta que es probablemente Tiberio quien aparece en la escena recogiendo los estandartes recuperados. Pero aparte de los numerosos detalles que enriquecen el torso de Augusto, la estatua transmite, vista de forma conjunta, un mensaje que va más allá de las reminiscencias históricas que adornan la armadura. Por un lado, propaga la *virtus imperatoria* del *princeps,* que se estiliza

mediante una pose triunfante, resaltando al mismo tiempo su juventud, lo que permite establecer asociaciones con las representaciones de Alejandro Magno. Por otro lado, el monumento irradia en su totalidad una fuerza de sugestión y una autoridad indiscutible, envueltas en un aura de poder y sacralidad.

¿Quién osaría poner de entredicho al individuo investido de un poder tan intimidatorio y sobrenatural como el que emanaba de su imagen? La escultura, además, se ubica en un contexto cultural concreto, que enfatiza la capacidad resolutiva del emperador, elevándolo al mismo tiempo a la esfera divina. La idea que subyacía tras la presentación de la imagen era seducir al observador mediante el carisma del emperador y de su dinastía. No es casualidad que esta majestuosa estatua de Augusto que transciende la esfera humana, penetrando en el terreno del mito y de los héroes legendarios del pasado, se convirtiera en el modelo para las representaciones de poder de sus sucesores en el trono del Imperio.



63. Augusto con coraza en Prima Porta. Estatua de la villa de Livia (*c.* 17 a. C.). Mármol; altura: 2,04 m. Roma, Museos Vaticanos.

Existen numerosos ejemplos e infinitas variaciones de cómo representar el poder de los emperadores en época imperial. La mayoría de estas producciones se insertan en una continuidad estilística que se empieza a desarrollar en tiempos de Augusto y

que forma parte de una calculada escenificación. Se puede citar, por ejemplo, el altar dedicado al dios Augusto en Palestrina (página 553), encargado por los propios ciudadanos, aparentemente agradecidos por su gestión como cabeza del Imperio. También pueden ser aducidas en este contexto otras escenas que muestran al emperador ejerciendo sus funciones de gobierno, como por ejemplo una instantánea del quehacer del emperador Marco Aurelio, donde le vemos realizar un sacrificio frente al templo de Júpiter Capitolino en Roma (página 220). Este espléndido conjunto de figuras de gran calidad artística, concebido a todas luces como un testimonio oficial de la representación imperial, exterioriza una acción plena de patetismo y simbolismo al mismo tiempo. Otro emblemático ejemplo sobre la enorme expresividad de la puesta en escena del poder imperial es el grupo estatuario dedicado a los emperadores Diocleciano, Maximiano, Galerio y Constancio, ubicado actualmente en el exterior de la basílica de San Marcos en Venecia (página 557), del que se desprende un halo de determinación y autoridad por parte de los homenajeados. Las figuras de los emperadores, iguales en tamaño e indumentaria y por ello imposibles de diferenciar, son un ejemplo que ilustra cómo una imagen es capaz de visualizar de forma magistral un determinado mensaje político, en este caso concreto, la esencia del gobierno compartido por cuatro emperadores: la Tetrarquía.

10. Representación imperial en la Antigüedad tardía

El arco de Constantino

El año 312 no solo acelera la transformación del panorama religioso del Imperio, sino que también inicia el fulminante ascenso de la dinastía constantiniana hacia la cumbre del poder.[1860] La

conmemoración de la victoria lograda por Constantino sobre su rival Majencio el 28 de octubre del año 312 —prólogo de este proceso— obtiene su expresión más visible en la construcción de un arco triunfal a expensas del Senado de Roma, que será inaugurado algún tiempo después, en el año 315.[1861] El arco de Constantino destaca por su impresionante monumentalidad, así como por su esmerada realización y composición artística. Pero también constituye, merced a su riqueza epigráfica y a sus valiosísimos relieves, un documento artístico de primera magnitud. Su valor como fuente histórica reside en su expresividad y en la intercalación de materiales y de alusiones de diferentes épocas, que, enlazados entre sí, conllevan un elocuente y original mensaje. Son precisamente las manifestaciones de este legado del pasado las que nos permiten comprender su simbología, su significado, así como su valor testimonial.[1862]



64. Arco de Constantino, erigido en el año 315 al inicio de la Via Sacra, entre el Foro Romano y el Coliseo, Roma.

La adecuada interpretación de los múltiples elementos decorativos que aparecen en el arco, cuya mayoría proviene de distintos lugares y de diversas épocas (constantiniana, antoniniana, adrianea y trajanea), siempre ha sido un tema controvertido.[1863] Si seguimos las indicaciones que nos proporciona la arqueología, constatamos en el centro de la fachada principal dando la vuelta a todo el arco, así como en las paredes laterales, una reducida franja llena de una serie de elementos contemporáneos de la época constantiniana que recogen una amalgama de episodios histó-

ricos (sitio de Verona, entrada triunfal en Roma, distribución de donativos, etc.) relacionados con la campaña itálica de Constantino.[1864]

Los elementos decorativos provenientes de la Antigüedad tardía se condensan en el friso que rodea el arco por todos sus lados —encima de los pasajes laterales—, los medallones de los dos lados cortos del arco —con alusiones al Sol y la Luna—, las figuras representadas en las claves y en las enjutas de los arcos, así como los relieves de los pedestales y los bustos de los pasajes laterales. El friso constantiniano es la clave para la comprensión del monumento en su totalidad, ya que registra los acontecimientos decisivos que marcaron el éxito de Constantino y por tanto la construcción del arco.[1865] La serie de imágenes comienza en la parte oeste del arco con la *profectio,* donde se representa la partida del ejército. En principio, el emperador no aparece aquí retratado. En el lado sur del arco, en la parte izquierda del friso, se puede observar el asedio a una ciudad fortificada, probablemente Verona. En este relieve ya sí destaca Constantino: sobresale por encima de sus soldados y es coronado por una Victoria que flota suspendida en el aire. En el friso del lado derecho está representada la batalla sobre el puente Milvio. Constantino aparece rodeado por Victoria, Virtus y un dios fluvial. Con la escena del *adventus* imperial del lado estrecho oriental del arco finaliza la serie de escenas bélicas: el 29 de octubre del 312, Constantino entra en Roma a la cabeza de su ejército.

El emperador atraviesa la Porta Flaminia montado en un carruaje conducido por la Victoria. En el lado izquierdo de la parte norte del arco se consigna su discurso en el foro, como se puede reconocer gracias a los edificios del fondo (la basílica Julia, el arco de Tiberio, el monumento de las cinco columnas de los tetrarcas y el arco de Septimio Severo). En el centro de la imagen se pueden distinguir las *rostra,* decoradas con una estatua de Adriano y de Marco Aurelio (al referirse a los buenos emperado-

res del siglo II, Constantino parece haber querido unirse a la tradición del *aureum saeculum*)[1866]. En la parte final de la composición se enfatiza la generosidad del emperador, que está sentado en el trono y distribuye donaciones en forma de monedas.

Aparte de la decoración contemporánea, la mayoría del material escultórico lo constituyen relieves reutilizados. Los de la época antoniniana (mitad del siglo II) se ubican en la zona frontal del ático[1867] y muestran escenas en torno a la interacción del emperador con el ejército y con prisioneros bárbaros. Toda la composición guarda una estrecha relación con la actuación de Constantino en el año 312 y pretende sugerir que, al igual que sus ilustres predecesores, también éste, a pesar de combatir a su rival, no cesa de esforzarse en mantener la integridad del Imperio, vigilando las fronteras para impedir las incursiones de tribus bárbaras[1868]. La disposición de estos relieves nos remite al friso constantiniano, en la parte central del arco. Sin embargo, los diferentes contextos históricos solo pueden unificarse de manera parcial. La representación del *rex datus* y de los prisioneros aparece encima de la parte del friso que nos muestra el asedio de Verona, sin ninguna conexión aparente entre los dos escenarios[1869]. Probablemente, estas imágenes estaban destinadas a enfatizar la preocupación del emperador por la seguridad del Imperio: cuando Constantino se lanzó contra Majencio, dejó la frontera del Rin —que le había sido encomendada inicialmente— en plena disposición defensiva, un acto que refleja su responsabilidad respecto al bien general del Imperio. La *adlocutio* y la *lustratio* aparecen justo encima de la representación de la batalla del puente Milvio. El tema formaba parte del clásico repertorio de relieves históricos. El *adventus* y la *profectio* del lado norte enmarcan el principio y el final de la campaña. La escena de la *liberalitas* y la representación del bárbaro suplicante se asignan al *congiarium* del emperador, y son imágenes compatibles con la escena de Constantino entrando en la ciudad.

De la época de Adriano datan los grandes medallones *(tondi)* insertados en la zona central del arco, plenos de alusiones a temas bucólicos y sacros, con referencias a la *pietas* y la *virtus* del emperador[1870]. En el lado sur se representa una partida de caza, que continúa con un sacrificio al dios Silvano. La serie de sacrificios continúa con Diana. En el lado norte aparecen imágenes de una cacería de jabalíes, un sacrificio a Apolo, una cacería de leones y finalmente un sacrificio a Hércules, que es la única figura decorada con una guirnalda y que además lleva una estatua de la Victoria en la mano. Esta serie de relieves evocan el triunfo del emperador. De los retratos que estaban en los medallones solo se conservan los del lado norte. Además de Constantino, aparece otro emperador en la escena del sacrificio, pero las opiniones difieren mucho en cuanto a su asignación.



65. Constantino y su padre Constancio (¿?) rinden un sacrificio a Apolo. Medallón del arco de Constantino, Roma.

Los elementos decorativos más antiguos se remiten hasta el reinado de Trajano (inicios del siglo II). Estos relieves fueron colocados en el pasaje central del arco y en los lados cortos. En ellos se representa la entrada triunfal del emperador en la urbe *(adventus)* en compañía de la Victoria y la Virtus, así como una serie de enfrentamientos con las tribus dácicas. El relieve del ático oriental está dominado por una cruenta escena de batalla, mientras que el relieve del lado occidental nos muestra a los prisioneros dacios junto a la caballería romana victoriosa. Del gigantesco friso original, que sobrepasaba los 35 metros de longitud y medía más de 3 metros de altura, y del que se extrajeron los relieves actuales, solo se conservan cuatro fragmentos de

unos 3 por 5 metros cada uno de ellos, adosados simétricamente en los laterales del ático y en el pasillo central. Son precisamente estas últimas piezas las que vamos a analizar detenidamente, cuestionando también el lugar de su primitiva ubicación.

Generalmente es el Foro de Trajano el lugar que se postula como foco de origen de dichos relieves. Buenos conocedores de la materia como Filipo Coarelli[1871], Paul Zanker[1872] o Sandro Stucchi[1873] propugnan esta tesis, que, por muy razonable que a primera vista pueda parecer, no llega a convencer. El criterio que apoya dicho punto de vista lo constituye la suposición de que un friso de tan enorme tamaño[1874] solo puede haberse encontrado en el vasto perímetro del Foro de Trajano, en algún lugar de la basílica Ulpia. Es decir, se considera esta plaza céntrica de la Roma imperial como el genuino lugar de emplazamiento del monumental friso que desde el año 315 pasará a adornar el arco de Constantino.

En primer lugar consideramos impensable que el Foro de Trajano, joya urbanística de la Roma imperial, hubiera podido ser utilizado como cantera de despojos para suministrar material a otro monumento emblemático ubicado en sus cercanías. En segundo lugar, el Foro de Trajano como proveedor de piezas arquitectónicas para el arco de Constantino queda descartado por otra razón de peso que nos facilita el historiador Amiano, quien poseía profundos conocimientos sobre la topografía histórica de Roma por haber vivido bastante tiempo allí[1875]. Con motivo de la visita que en el año 357 realizó el emperador Constancio II a la ciudad, el erudito historiador nos proporciona una minuciosa descripción de su silueta urbanística. Sus noticias son de extraordinario valor, ya que pueden ser consideradas como una especie de inventario de los monumentos públicos que determinaban la topografía urbana en la segunda mitad del siglo IV. Entre todos ellos sobresale el Foro de Trajano, al que Amiano dedica especial atención. Según su opinión, era incomparable con los demás

monumentos, como bien señala nuestro autor[1876]. En este contexto, Amiano no solo dedica un comentario exhaustivo al Foro de Trajano, sino que se detiene a subrayar detalles relacionados con el efecto que causaba el impresionante conjunto arquitectónico a sus visitantes. Por ejemplo, utiliza la escultura ecuestre de Trajano emplazada en el centro del Foro para ambientar un diálogo entre el emperador Constancio II y el príncipe persa Hormisdas. Es difícil de imaginar que los relieves de época trajanea que aparecen en el arco de Constantino —que, por cierto, son de los más grandes que conocemos de la Antigüedad— hubieran sido arrancados sin más del Foro de Trajano[1877], provocando así un enorme vacío, y que Amiano, al describir con todo lujo de detalles dicho lugar, no hubiera emitido ningún comentario al respecto. El silencio de Amiano solo permite extraer una conclusión: en el año 357, es decir, más de cuarenta años después de la inauguración del arco de Constantino, el Foro de Trajano permanecía intacto, libre de semejante expolio. ¿Qué significa esta omisión? La contestación no puede ser otra que hay que buscar la procedencia de los relieves trajaneos en otro lugar[1878].



66. Friso trajaneo ubicado en la parte occidental del pasillo central del arco de Constantino.

Éste es el momento para describir la escenografía de los relieves, pues solo a través de su contenido será posible llegar a las próximas conclusiones. Desde luego, no es nada fácil hacerse una idea exacta del presupuesto original de su prístina composición, pues debemos tener en cuenta que éstos formaban inicialmente una unidad visual y distaban mucho de estar fragmentados, tal como aparecen actualmente en distintas zonas del arco[1879]. Además, no hay que olvidar que las figuras representadas están enlazadas entre sí sin respetar los límites escenográficos originales. Al contrario de lo que sucede en la columna de Trajano, que se conserva íntegra en su estado original, en los relieves que aquí nos ocupan, no se representa un ciclo de imágenes ordenado cronológicamente, sino que más bien detectamos episodios singulares de los que emana un mensaje idealizado.

Vemos en la pared occidental una impresionante representación ecuestre del emperador encabezando un irresistible ataque.

Sobre la imagen leemos la inscripción: *liberatori urbis*. La pared oriental también esta rubricada por una inscripción que, aludiendo a las gestas del emperador, propaga: *fundatori quietis*. En ella observamos como éste entra triunfante en la ciudad flanqueado por una alegoría de *Virtus*/Roma. La elección del programa de imágenes guarda estrecha relación con la dirección que toma la comitiva imperial al penetrar en la Via Sacra. Los enunciados de las inscripciones dedicatorias aparecen en conjunción con el mensaje que rezuma de las imágenes: el emperador triunfante se deja aclamar tras librar la batalla decisiva que le convierte en el liberador de la ciudad[1880]. Traducido a la situación concreta, ésta se nos representa de la siguiente manera: después de haber derrotado a su rival Majencio en el puente Milvio, Constantino es recibido en la Urbe como portador de la paz. Los constructores del arco se sirven del friso trajaneo, cambian la efigie de Trajano por la de Constantino y aprovechan la expresividad de la escena para celebrar su reciente triunfo y propagar también su clemencia con los derrotados. Observamos cómo no solo se reutiliza material escultórico de época trajanea, sino que también se realiza una apropiación de su contenido, insertando a Constantino en la gloriosa tradición de su prestigioso antecesor. Al equiparar a Constantino con Trajano, se le estiliza como portador de las virtudes que a éste caracterizaban: habilidad, valor y moderación.

En el friso original se plasmaba al lado de la entrada triunfal del emperador en Roma *(adventus Augusti)* una representación de una batalla que evocaba la represión de los dacios gracias a la aplastante superioridad de la caballería e infantería romanas. Otro episodio nos muestra al emperador montado a caballo lanzándose en tromba contra los enemigos. Ante sus pies se postran y humillan los dacios vencidos. A estas representaciones se les suman otras imágenes de guerra, de captura de enemigos y ejecuciones junto a los soldados romanos. Lo que llama la atención

en esta serie de relieves es, por un lado, el ritual de representación imperial, que llevó a Paul Zanker a comentar:



67. Friso trajaneo ubicado en la parte oriental del pasillo central del arco de Constantino.

> La mera aparición del *princeps* es capaz de derribar al enemigo, pues tan inseparablemente ligada está la victoria a él, que él mismo se ha convertido en la personificación de la victoria[1881].

Como se puede ver, el esquema tradicional de imágenes de batalla a caballo se transforma, si lo comparamos con el mosaico de la batalla de Alejandro. El derrotado no es representado en un acto de resistencia, sino que se arrodilla desesperadamente. Además, se subraya la importancia de las unidades ecuestres, en cuya punta aparece el emperador actuando como el «primer guerrero heroico»[1882].

Es evidente deducir de la conjunción de los diferentes elementos que configuran este complejo estatuario que las escenas de lucha representan y resaltan el éxito de las armas romanas. Vemos al emperador triunfante rodeado de sus soldados, artífices de sus victorias, mostrándose indulgente con los vencidos, quie-

nes obtienen su perdón. El hecho en sí no tiene nada de especial tratándose del emperador Trajano, para quien fueron confeccionadas estas imágenes para celebrar sus victorias contra las tribus dacias. Trajano pasó una considerable parte de su reinado ocupado en dirigir acciones bélicas, encabezando operaciones militares en todas las fronteras amenazadas del Imperio, alcanzando a través del poder de las armas en combinación con la fuerza de la persuasión un *modus vivendi* con los vencidos. Es precisamente Trajano el prototipo de emperador romano en campaña, respetado por sus soldados, temido por sus enemigos y en posesión de un amplio palmarés de sonados éxitos. Si observamos con detenimiento la interacción entre las diferentes figuras, salta a la vista la relación que se entabla entre los hombres de armas representados. El *imperator* y los *milites* aparecen como una unidad de acción indivisible, subrayada por el dinamismo de los combatientes. Son los soldados y su comandante quienes ocupan la parte central de la iconografía. Hay incluso partes en las que el protagonismo de los soldados aparece tan acentuado como el del emperador.

Al retener estas observaciones surge la pregunta de si el mensaje político que subyace en la composición del monumental friso estaba relacionado con el carácter y la función del lugar para el que fue confeccionado. ¿A qué edificio público podría atribuírsele un programa iconográfico de tan marcado cariz castrense para potenciar así su estética y funcionalidad? Naturalmente no puede excluirse la idea de que en algún sitio del Foro de Trajano había posibilidades para colocar este relieve. Pero ya hemos visto las dificultades que existen, después de analizar el testimonio de Amiano, para poder situar el relieve en este contexto arquitectónico. Ante esta evidencia, resulta más prometedor buscar otro lugar cuya función mantenga una correspondencia directa con el tono y las alusiones castrenses que tanto abundan en el friso. ¿Dónde se encontraba en Roma un edificio adecuado,

suficientemente dimensionado, capaz de acoger las escenas de combate que proliferan en los relieves?

Toca averiguar cuáles son los soldados representados en las escenas de lucha. ¿Se trata de tropas regulares o de unidades especiales? Los vestidos, el armamento y la proximidad al emperador hacen pensar que estamos ante un cuerpo determinado que actúa bajo sus órdenes y que se mueve a su entorno. Podríamos pensar en la guardia imperial. Los emperadores de la dinastía Julio-Claudia crearon un cuerpo de guardia compuesto por soldados germanos, que fue disuelto durante el reinado de Galba[1883]. Éstos quedan descartados al igual que las cohortes de la guardia pretoriana, cuya indumentaria no concuerda con la representada en el friso del arco de Constantino. Existe sin embargo otra unidad compuesta por tropas de caballería al servicio directo del emperador: los *equites singulares Augusti,* que estaban concentrados en Roma y solían acompañar al emperador en todas sus campañas[1884]. Pese a que los argumentos a favor de esta identificación parecen ser convincentes, no podemos saber con absoluta certeza si los *milites* representados en el friso de Trajano son claramente reconocibles como *equites singulares*[1885].

Por otra parte, hay que recordar que la intención primordial de tales composiciones no era representar la realidad de forma exacta. Más bien, estos frisos trataban de ser lo más verosímiles posibles desde el punto de vista de la percepción artística. Pero eso no quería decir que pretendieran narrar con exactitud meridiana determinados hechos. Al igual que la mayoría de las representaciones ubicadas en edificios públicos, los programas pictóricos del friso tenían por objeto transmitir de manera asociativa ciertos mensajes: el carácter triunfante del emperador y la destacada importancia de la caballería romana. Lo que muestra y subraya el programa pictórico del friso de Trajano es la colaboración y la unión entre un emperador (en este caso Trajano[1886]) y una tropa (probablemente los *equites singulares*).

Las primeras noticias que tenemos respecto a estos regimientos de élite datan de la época de Trajano[1887]. Según el testimonio de las fuentes narrativas, tenemos constancia de que destacamentos de los *equites singulares Augusti* participaron en todas las campañas dirigidas por él[1888]. Existían en Roma dos cuarteles para acoger a los miembros de esta agrupación militar. El más antiguo data de la época de Trajano y es conocido por el nombre *castra priora;* el otro, posterior a éste, fue erigido durante el reinado de Septimio Severo y se le denomina *castra nova*[1889]. Los dos cuarteles se ubicaban dentro del mismo recinto, situado en el monte Celio, en el área ocupada actualmente por la basílica de Letrán. Las excavaciones realizadas en los siglos XVIII y XIX ya confirmaron esta situación.

Si consideramos que los relieves que están hoy en el arco de Constantino fueron encargados para adornar la sede principal de esta fuerza de choque, podemos pensar que ya formaban parte del primer cuartel erigido por Trajano, dado que las alusiones a los enemigos derrotados por la irresistible maquinaria bélica romana que aparecen en ellos concuerdan muy bien con la ideología imperial y el gusto de la época. No sabemos exactamente si estas espléndidas realizaciones de arte bélico romano permanecieron siempre ahí o fueron reutilizadas para adornar el segundo cuartel de Septimio Severo. Lo que sí podemos deducir con bastante certeza es que la exaltación de las victorias romanas conseguidas en las Guerras Dacias nos suministra una valiosa referencia cronológica que permite calcular cuándo fueron confeccionados estos relieves[1890]. Si nos percatamos otra vez de su contenido podemos avanzar un paso más. Es bastante probable que este material arquitectónico, que subraya la estrecha vinculación entre Trajano y sus victoriosos soldados, se prestaba muy bien al objetivo del edificio. Constatamos una correspondencia entre el mensaje de la escenografía estatuaria y la función del lugar de acogida de estos relieves, en los cuales se ensalzaba la *virtus impe-*

ratoria de Trajano, producto de la cooperación activa y fidelidad de sus *milites*. Ningún sitio parecía ser más apropiado para resaltar esta declaración de principios que el cuartel general de esta tropa tan íntimamente ligada a los éxitos del emperador. Pero al margen de estas observaciones, existen otros motivos adicionales que permiten atribuir los relieves trajaneos del arco de Constantino al cuartel general de los *equites singulares Augusti*. Para solucionar esta incógnita es preciso tener en cuenta el desenlace del conflicto entre Constantino y Majencio.

El 28 de octubre del año 306 fue aclamado Majencio emperador en Roma, por cierto pocos meses después de haber acontecido la elevación de Constantino (25 de julio de 306). Ambos actos revistieron todas las características propias de una proclamación tumultuaria al trono del Imperio protagonizada por la soldadesca de turno[1891]. En el primer caso, fue el respeto y la admiración que las tropas británicas profesaban a su padre Constancio el incentivo que propició la proclamación de su hijo Constantino[1892]; en el segundo caso, la situación era comparable también. La buena fama de su padre Maximiano fue el factor decisivo que llevó a los veteranos soldados estacionados en Roma e Italia a elevar al trono a su hijo Majencio[1893]. No puede sorprender el hecho de que fueran en ambos casos los soldados el principal soporte del reinado de ambos jóvenes y ambiciosos emperadores. Todas las fuentes disponibles subrayan la estrecha colaboración y el buen entendimiento existente entre Constantino y Majencio con sus respectivas tropas[1894]. Sin la incondicional adhesión de sus unidades de élite, Majencio nunca hubiera podido solventar las enormes dificultades que su proclamación había suscitado, como por ejemplo, los ataques de Severo y Galerio contra Roma[1895]. También las operaciones militares en África terminaron con el restablecimiento del predominio de Majencio. El alto grado de compenetración alcanzado entre Majencio y su tropa se hace de forma especial visible al estallar abiertamente un

conflicto entre padre (Maximiano) e hijo (Majencio), en cuyo transcurso este último puede contar con el seguimiento y la adhesión del ejército acantonado en Roma e Italia[1896]. La lealtad más destacada a favor de Majencio provenía de la guardia pretoriana y los *equites singulares*. Muy consciente de esta situación, Majencio cultivó hábilmente los vínculos de amistad que le unían a la tropa, colmándola de recompensas y honores[1897]. En todas las situaciones difíciles que había atravesado su reinado, Majencio había podido contar con la buena predisposición de su ejército. A él le debía el trono, y era también la fidelidad de sus *milites* el más firme soporte de su indiscutible dominio sobre Italia y el norte de África.

En el año 312 Constantino toma la iniciativa y proyecta un ambicioso plan para apoderarse de los territorios de Majencio. El enérgico Constantino gobernaba desde el año 306 Galia, Britania e Hispania. Sus actuaciones político-militares llevadas a cabo durante este primer tramo de su reinado le confirmaban como un experimentado estadista y general[1898]. Constantino parece haber sido de la opinión de que ya había esperado demasiado y que le correspondía desempeñar una función preponderante en el Imperio. En otoño del año 312 da el paso decisivo al arrebatar a Majencio el dominio de Italia y de Occidente. El primer obstáculo que tuvo que superar en su marcha hacia Roma consistió en el asedio y la conquista de la ciudad fortificada de Verona, que exigió todas sus habilidades y supuso una prueba muy difícil para él mismo y su ejército.[1899]. Probablemente había subestimado la resistencia de sus oponentes y la lealtad de las tropas itálicas hacia Majencio. Todo dependía de la batalla decisiva que tendría lugar en Roma[1900]. La posición estratégica de Constantino era frágil y solo podría empeorar en el caso de una prolongación de la guerra. El hecho de que Majencio no condujera la batalla por Roma desde su segura y casi inexpugnable posición en la ciudad fortificada, sino que sacara a su ejército fuera de las murallas, fue

una sorpresa para todos. Tras una cruenta lucha, Constantino logró superar su precaria situación. En estas circunstancias, la invocación del Dios cristiano le había ayudado a preservar su existencia política[1901].

Después de conseguir el triunfo y entrar en Roma, la principal cuestión a resolver era definir su postura respecto a los vencidos, la aristocracia romana y ante el dios de los cristianos. Este último aspecto encerraba una especial importancia, pues de él dependía la futura orientación religiosa del nuevo señor de Occidente. Una vez instalado en la urbe, Constantino entabla contacto directo con los círculos cristianos de la ciudad, cuya comunidad era una de las más sobresalientes de Occidente. Quería mostrarse agradecido y saldar la deuda contraída con su nuevo protector celestial: efectúa una donación, que en este caso constaba de un vasto terreno, idóneo para construir un nuevo templo al dios cristiano. En la Via Caelimontana se hallaban los cuarteles de los *equites singulares Augusti,* fuerza de choque que había destacado por la particular fidelidad profesada a Majencio. Constantino los ordena demoler como medida de castigo. Luego cede los terrenos a la Iglesia de Roma[1902]. Esta forma de proceder se regía por razones prácticas e ideológicas a la vez. Al actuar así, Constantino daba una muestra de su recién obtenida soberanía y al mismo tiempo disolvía una unidad militar de élite, peligrosa por la fidelidad demostrada a su rival y prescindible para sus futuros planes. Su maquinaria propagandística había caracterizado la campaña itálica como una lucha contra un tirano al que convenía eliminar[1903]. Pero no era solo Majencio, sino que también sus más valiosos instrumentos de poder estaban condenados a desaparecer. Permitiendo edificar la basílica de San Juan de Letrán sobre las ruinas de los derrumbados cuarteles, Constantino rubricaba su nueva orientación política.

La sede de sus enemigos debía ser transformada en un monumento consagrado al nuevo dios protector. Pero las posibilidades

para celebrar su triunfo no estaban agotadas aún. La espléndida decoración escenográfica mural del edificio de época trajanea se prestaba a una glorificación de los eventos. La calidad de las escenas de combate y de victoria plasmadas en el friso permitía su reutilización y reinterpretación. Por consiguiente, podemos suponer que el monumento dedicado a Constantino fue decorado a conciencia con los relieves procedentes del cuartel de los *equites singulares Augusti*. Esta forma de actuar encerraba varias ventajas. En primer lugar, se mantenía intacto material artístico de primera calidad, y lo que era más importante, se incautaban así las posesiones de los enemigos vencidos, que pasaban a convertirse en los expolios triunfales del vencedor.

Es difícil imaginarse un botín más adecuado que los relieves conmemorativos de las Guerras Dacias, cuyo primitivo lugar de emplazamiento, por permanecer ligado a la memoria de Majencio, quedaba ahora borrado del mapa urbanístico de Roma. Pero no sucede lo mismo con los elementos decorativos connotados al reinado de Trajano de los que se apropia Constantino para resaltarlos. En este sentido, hay que comprender la frase que aparece en la inscripción principal del arco, haciendo referencia a Majencio y sus partidarios:

> [Constantino] con su ejército vengó al Estado oprimido tanto por el tirano como por sus seguidores[1904].

Cuando el Senado de Roma, con la aprobación de Constantino, aplica partes decorativas del edificio demolido al arco dedicado a su victoria, lo hace no solo para expresar su lealtad al nuevo emperador, sino que al mismo tiempo se cierra un capítulo de la reciente historia de Roma. Después de la desaparición de Majencio la ciudad quedará desmilitarizada. La pista de los *equites singulares Augusti* se pierde aquí; las fuentes ya no los volverán a mencionar. Si la reconstrucción histórica que propugnamos es exacta, habríamos explicado el motivo que condujo a la disolu-

ción de esta unidad y al mismo tiempo obtenido un inestimable indicio cronológico, que nos permite datar su desaparición.

Para las siguientes conclusiones, son de especial interés los episodios escenificados en el muro oriental bajo la inscripción *fundatori quietis*. Estos fueron utilizados por los constructores del arco para equiparar a Trajano, laureado militar, denominado *optimus princeps* por las generaciones posteriores, con Constantino, el nuevo dueño de Occidente. La exaltación de Constantino a través de Trajano constituía una parte integrante de su programa ideológico, cuya principal referencia era la idealización del poder imperial. Como ningún otro emperador, a excepción de Augusto, Trajano, procedente de Hispania (Itálica, cerca de Sevilla), había logrado convertirse en un modelo de comportamiento, sus sucesores aspiraban a ser merecedores de un afecto parecido al que inspiraba Trajano; también Constantino se insertará en esta corriente ideológica.

Ningún otro monumento antiguo recoge de forma tan emblemática el tema de la conquista del poder como el arco de Constantino. En su conjunto, así como en sus aspectos parciales, se perfila como una evocación de la victoria, conseguida por las armas y la moderación. Esta idea queda expresada en el relieve trajaneo, donde se observa una agrupación militar alrededor de su comandante, que, después de haber superado al enemigo y mostrar generosidad con los derrotados, se dispone de manera distendida a recoger los laureles de su victoria. Estamos ante una notable visualización de la ideología imperial romana, transferible a otras situaciones y épocas.

Llegados a este punto de nuestras indagaciones, pensamos en el marcado interés que pudo suscitar una obra de arte tan sugerente, en la que se homenajeaba a un célebre emperador a través de otro no menos ilustre estadista y hombre de armas, en el ánimo de un insigne sevillano que durante sus dos dilatadas estancias en Roma pudo tomar buena nota de esta interesante vincu-

lación. Nos referimos al extraordinario pintor Diego de Velázquez[1905].

¿Sabía Velázquez que el material reutilizado en el arco de Constantino provenía de la época de Trajano? Es muy probable que esto fuera así. Como cualquier visitante ilustrado que acudía a Roma, también Velázquez debía conocer las escenas pictóricas de la columna de Trajano que tanto se semejaban a las del arco de Constantino. Incluso suponiendo que Velázquez no poseyera la suficiente erudición para llegar a esta conclusión, cosa muy discutible, su excepcional mirada de pintor y artista le hizo sin duda percatarse de la analogía existente entre ambas composiciones escultóricas, que incluso parecían provenir del mismo taller.

Ante estas circunstancias, se pretende sugerir una nueva filiación de una de las obras de arte más emblemáticas de la pintura universal: el monumental cuadro de Velázquez en donde se plasma el evento histórico de la rendición de Breda, acontecido en el año 1625 y conocido popularmente por el nombre de *Las lanzas*.

¿Qué tienen que ver los emperadores romanos Trajano y Constantino, que reinan respectivamente al inicio del siglo II y en el primer tercio del siglo IV de nuestra era, con el pintor español del siglo XVII Velázquez? Podemos avanzar que esta relación no es nada sensacionalista, sino todo lo contrario; está ligada a un aspecto de la recepción de la Antigüedad clásica, marginado hasta ahora, que puede ser rescatada del olvido mediante una reconstrucción del entorno histórico de la excepcional pintura. Dicho de otra manera, se trata de atar una serie de cabos sueltos, confeccionar un verosímil panorama histórico y, en concordancia con estas evidencias, intentar dilucidar las fuentes de inspiración que habría podido utilizar Velázquez para concebir el boceto pictórico de su famoso lienzo.

Para acercarse a esta meta debemos recorrer las múltiples y embrolladas sendas diseñadas por los avatares de la historia, re-

trocediendo hasta la Antigüedad y procurando reunir una serie de indicios que posibiliten sentar las bases para posteriores indagaciones. Se trata de sugerir que lo que Velázquez crea en el siglo XVII puede tener sus fundamentos en situaciones y eventos acontecidos en los siglos II y IV. Es durante la época de los emperadores Trajano y Constantino cuando se fragua una idea del triunfo y la moderación del vencedor que va a retomar Velázquez muchos siglos después desarrollándola hasta la perfección.

Si seguimos profundizando en esta idea, es necesario retomar el hilo del argumento inicial y recapitular, a través de los diferentes eslabones expuestos, la validez de la teoría. Por una parte, hay que recordar que el origen del excelente material estatuario insertado en el arco de Constantino provenía de los destruidos cuarteles de los *equites singulares Augusti* ubicados en el terreno de la actual basílica de Letrán, en contra de la opinión generalmente aceptada que lo supone extraído de la basílica Ulpia. Pero no es solo la procedencia de los relieves el hecho resaltable. Observamos, paralelamente al proceso de apropiación material, un proceso de apropiación de su contenido ideológico-propagandístico que se funde en un característico testimonio de la exaltación del poder imperial. Imágenes e ideas se entremezclan y confunden en una sinfonía de piedra que luego trasladará Velázquez al lienzo de manera genial. Por otra parte, se puede postular que el insigne pintor sevillano se aprovecha de la escenificación constantiniana que ensalza al ilustre emperador romano Trajano, también natural de Itálica, para inspirarse en la composición de una de sus mejores realizaciones artísticas, donde la celebración de una victoria va a la par de la exaltación de la generosidad con los vencidos.

No causa excesiva sorpresa que, al margen del cúmulo de propuestas ideológicas que se han intentado aducir para explicar la arquitectura de la composición, existen innegables semejanzas formales, así como de contenido, capaces de avalar y ratificar una

visión de conjunto que enlaza el mensaje emitido en la Antigüedad con su posterior recepción.



68. Velázquez, *La rendición de Breda,* Madrid, Museo del Prado.

Frente a las ideas que hasta el momento se han sugerido para explicar dónde y cómo se pudo inspirar Velázquez en el momento de estructurar su famoso y monumental cuadro, se puede aventurar que los argumentos expuestos bien merecen una seria consideración. Ello no significa naturalmente descartar todas las fuentes gráficas e ideológicas que otros investigadores han apuntado. El conocimiento que Velázquez poseía de los libros de emblemas, del mundo del grabado y de las pinturas de las colecciones reales o de las que pudo ver en sus viajes, permite suponer una combinación de diversos modelos a la hora de «inventar» *Las lanzas*[1906]. Pero los relieves del arco de Constantino constituyen posiblemente la piedra angular sobre la que Velázquez construirá su particular visión del asedio de Breda.

Entre las numerosas representaciones de Constantino dispersas por todo el Imperio —recordemos que su reinado fue largo y, por lo tanto, tuvo tiempo para difundir ampliamente su programa iconográfico— destaca una estatua colosal del emperador sentado en su trono, de 12 metros de altura y que muestra toda su omnipotencia. El modelo para esta impresionante escultura lo encontramos en la gigantesca estatua de Júpiter entronizado, realizada en mármol y bronce, que puede verse hoy en el Museo del Hermitage de San Petersburgo (véase página 263).

Con la mirada fija en la distancia, Constantino aparece en esta escultura majestuosamente entronizado como un dios presente *(deus praesens),* ocupando el espacio frente al ábside de su basílica, transformando así todo el área en un lugar de culto al soberano. El efecto cultual de la estatua queda subrayado por la pose ceremonial de la figura representada y la fisionomía hierática, casi congelada, de sus rasgos faciales. Las cabezas restauradas de Constantino sobre los retratos originales de época de Trajano representados en su arco triunfal están llenas de movimiento, representando así al emperador como un dinámico personaje y victorioso conquistador. En cambio, esta estatua colosal pretende representar a un gobernante divino, inaccesible y centrado en su propio ser. El soberano impresiona aquí con su mera presencia, provocando un profundo efecto de distancia respecto a los súbditos que contemplan esta imagen rebosante de poder y de sacralidad. De esta manera se percibe al emperador —inmerso en una esfera divinizada— como objeto evidente de veneración cultual. Su hijo Constancio II imitará esta actitud hierática y la elevará al rasgo característico de la representación imperial de la Antigüedad tardía, como ilustra el siguiente ejemplo.

La visita de Constancio II a Roma

Una visita de un emperador, asociada siempre con grandes esperanzas, podía acabar fácilmente en un fiasco. Seguramente se recordaba todavía la última estancia en Roma de Diocleciano (303), cuando éste, tras defraudar a la plebe urbana por la exigua cantidad de sus dádivas, partió antes de tiempo con amargura, dejando un mal sabor de boca entre la población, después de haberse cancelado la mayor parte de las festividades programadas para tan celeste ocasión[1907]. No menos escandalosa había transcurrido la estancia de Constantino en el año 326. Fue su segunda y última visita a Roma. El encuentro entre el poderoso soberano, que tras derrotar a Licinio había alcanzado la cima del poder, y el pueblo de Roma, tan esperado como ineludible, derivó en una tensa confrontación. La negación de Constantino a ofrecer un sacrificio ante el altar de Júpiter Capitolino, el ancestral protector de la ciudad, fue valorada por la mayoría de la ciudadanía como una imperdonable afrenta y un menosprecio a las seculares tradiciones que habían ennoblecido a una ciudad, que aún se preciaba de ser el *caput mundi*. Del paso por Roma de Constantino quedó un mal recuerdo, debido al malestar que ambas partes experimentaron. Constancio II, a la sazón todavía un niño a la estela de su padre, fue testigo presencial de esos irritantes episodios.



69. Estatua colosal de Constantino sentado. Altura: alrededor de 10 m; reconstrucción en base a los fragmentos conservados; Roma, Palazzo dei Conservatori.

Unas tres décadas más tarde, la visita de Constancio II a Roma en la primavera del año 357 se presentaba bajo augurios bastante más favorables y distendidos. Por un lado, la ciudad y sus instituciones habían ofrecido una cierta resistencia a la usurpa-

ción de Magnencio, cuando Nepociano, que pertenecía a la familia de Constantino, se levantó en su contra, consiguiendo movilizar una respetable cantidad de apoyos. Posiblemente algunos círculos senatoriales utilizaron la memoria ligada a estos sucesos para acentuar así su solidaridad con la dinastía reinante, lo que debió llegar al conocimiento de Constancio II y que éste recibiría sin duda con agrado. También era cierto que, al producirse la usurpación de Magnencio, un notable número de renombrados senadores se negaron a seguirle, abrazando la causa de Constancio II, a quien tributaron homenaje y pleitesía reconociéndole como el único augusto legítimo[1908]. Por otro lado, la población urbana se mostraba satisfecha de que Constancio II buscara el apoyo de Roma para solucionar una serie de cuestiones políticas pendientes, hecho que revalorizaba la relevancia de la ciudad. Como no estaba lejos el aniversario de su subida al trono, la visita revestía un mayor peso si cabe[1909]: se la podía considerar como un gesto reverencial que evocaba la solidaridad del emperador con el centro ideológico del Imperio.

Las cuatro semanas que pasó el emperador en Roma no se vieron enturbiadas por ningún tipo de crispación. Antes al contrario: los romanos se sintieron agraciados con la estancia del regente en su ciudad y dieron muestras claras de ello, y Constancio II les correspondió otorgando una serie de privilegios. Acerca de la ceremonial entrada *(introitus)* del emperador Constancio II en Roma disponemos de un interesante texto de la pluma de Amiano, que dibuja un cuadro patético pleno de colores, solemnidad y tintes irónicos, cuyos pasajes más emblemáticos rezan como sigue[1910]:

> Él mismo se encontraba sentado a solas sobre un vehículo dorado, que brillaba esplendorosamente con piedras preciosas de diversos tipos, con cuyo resplandor parecía que se combinaba una cierta luz cambiante. Y detrás de otras clases diversas que avanzaban, le rodeaban dragones, que estaban acabados con hilo de color púrpura y en las doradas puntas de las lanzas adornadas con piedras preciosas [...]. Y desde aquí avanzaba una columna doble de gente armada, con escudo y penacho, proyectando una luz resplandeciente, vestidos con una coraza refulgente, [...] de

manera que se podía considerar como una estatua, labrada por la mano de Praxíteles, no como mortales [...]. Y así se estremecía el Augusto, saludado por los vítores de buen agüero, no por el estrépito retumbante de las montañas y las playas, sino que se mostraba tan imperturbable, como se le veía igualmente en sus provincias. Pues agachaba su cuerpo diminuto, cuando pasaba por portales altos y, como si su cuello estuviera emparedado, la mirada de los ojos hacia el frente, dirigía la cara ora a la derecha ora a la izquierda, y ni como una estatua humana vacilante, cuando se agitaba una rueda, ni escupiendo o limpiándose boca o nariz frotándose o moviendo una mano, así jamás ha sido contemplado[1911].

Constancio II realizó su pomposa entrada en la Urbe a modo de un general victorioso, acompañado de sus tropas en un vehículo adornado con gran boato, en pose triunfal. Después de haber dirigido la palabra a los senadores, siguieron los discursos de alabanza al emperador habituales, según el protocolo que se solía seguir en estos casos. Incluso el famoso orador Temistio se desplazó expresamente de Constantinopla a Roma, con la finalidad de dar una prueba de sus habilidades retóricas[1912]. Sobre las comparecencias públicas del emperador ante los diferentes estamentos sociales nos informa Amiano, al referir las donaciones otorgadas a la tropa y al pueblo de Roma en general. También tenemos constancia de una visita de Constancio II a los espectáculos circenses, donde presenció una carrera de cuadrigas, siendo a continuación fervientemente aclamado y coreado por los asistentes. En el transcurso de sus apariciones en público, Constancio II visitó el centro histórico y sus monumentos más emblemáticos, vinculados tanto con la ancestral tradición pagana como con la gloriosa historia de la ciudad y del Imperio. Al final y para conmemorar la presencia del emperador en la Urbe, tuvo lugar la erección de un obelisco en una de las principales plazas de la ciudad.

A pesar de la pérdida de relevancia política, iniciada durante el siglo III, Roma era y continuaba siendo el centro cultural del Imperio[1913]. Por lo demás, en ninguna otra parte existía una intelectualidad comparable con las capas más eruditas del Senado. A pesar de que algunos de sus más ilustres miembros eran cristia-

nos, la mayoría seguía fiel a la tradición cultural clásica de cuño pagano. La fuerte atracción de los innumerables monumentos, de las bibliotecas, de los archivos, de las escuelas e instituciones culturales permanecía incólume. Filósofos, científicos y eruditos de renombre rivalizaban con sus colegas de Alejandría, Antioquía o Constantinopla en sus aspiraciones por lograr fama y el reconocimiento de todo el Imperio[1914].

11. Retratos de Cristo

El Antiguo Testamento instaba a los seguidores de Jesús a no confeccionar ninguna imagen de Dios[1915]. Tal y como hacen las comunidades monoteístas judía y musulmana aún hoy en día, la Iglesia cumplió en gran medida con este mandamiento durante las primeras etapas de su expansión. El conocimiento de los problemas inherentes a todo intento de visualizar a Dios era probablemente una de las razones por las que los primeros cristianos desistieron en crear una imagen de su Dios. La mencionada problemática se verá confirmada por los excesos de la controversia iconoclasta bizantina unos siglos más tarde[1916]. Con el tiempo, sin embargo, esta restricción se suavizó considerablemente[1917]. En el transcurso de la evangelización, y con el fin de aumentar la aceptación de su doctrina, la Iglesia se fue adaptando hábilmente a un entorno pagano, repleto de representaciones de múltiples divinidades. Esta circunstancia conllevó de manera inevitable una asimilación de ideas, formas de vida y estructuras cultuales de inspiración pagana con la esfera cristiana, crecientemente susceptible a la necesidad de innovarse para no perder el contacto con la sociedad mayoritaria. Si los cristianos querían que su comunidad evitara convertirse en una secta marginal, tenían que reforzar la comprensión de su mensaje y sus enseñanzas, además de asegurar su adecuada recepción por parte del entorno pagano. En este contexto era especialmente importante la comunicación

visual, es decir, el lenguaje de las imágenes, movilizando su capacidad de atracción y simbología[1918].

Durante mucho tiempo, la producción de imágenes de Cristo fue percibida como un hábito pagano y fue, por tanto, rechazada[1919]. Sin embargo, no había problemas en aceptar ciertos símbolos o escenas del Nuevo Testamento, como la resurrección de Lázaro o el bautismo en el Jordán, por nombrar solo dos ejemplos conocidos. Por esta razón se crearon a partir de finales del siglo III las primeras imágenes cristianas, en las que, siguiendo patrones tradicionales, se podían interpretar diferentes alusiones a la figura de Cristo[1920]. Al mismo tiempo que se iban generando imágenes pictóricas relacionadas con Cristo a través de episodios del Nuevo Testamento, las representaciones de Apolo también podían influir en el proceso de creación de la imagen de Cristo, ya que este será representado con sus atributos, ascendiendo al cielo en un carro tirado por caballos solares y rodeado por una aureola.

No sorprende demasiado que en época preconstantiniana existieran relativamente escasas representaciones alegóricas de Cristo, ya que fueron creadas en su mayoría para el uso de un grupo social todavía marginal[1921]. Más llamativo es el hecho de que, después del fin de las persecuciones y con la creciente aceptación de la doctrina cristiana en el Estado y la sociedad, no se produjera un cambio de paradigma[1922]. Existían varias razones por las que las imágenes del Dios cristiano no se multiplicaron exponencialmente. En primer lugar hay que tener en cuenta el todavía reducido número de cristianos en la sociedad romana y, en segundo lugar, existía la dificultad de formular una definición irrefutable del concepto de Dios. Es más que probable que la indefinición de la naturaleza de Cristo, fruto de las encarnizadas disputas teológicas dentro de la comunidad cristiana, ralentizara el desarrollo de formas de expresión pictóricas que posibilitaran generar una imagen inequívoca de la Trinidad o de Cristo[1923]. En

el proceso de creación de la imagen de Cristo incidieron algunos motivos procedentes del ámbito pagano, que fueron rediseñarlos o sustituidos por modelos de inspiración cristiana. No obstante, pronto se desarrollaron nuevas formas específicas de representación cristiana en armonía con las corrientes teológicas mayoritarias.

El ambiente imperante dentro de la comunidad cristiana durante el siglo IV estaba caracterizado por vehementes controversias dogmáticas y disciplinarias dentro de la propia Iglesia. En el afán por encontrar una sentencia que definiera de manera irrebatible la esencia y naturaleza de Dios, se producían enfrentamientos entre teólogos y obispos, en los que se buscaban soluciones a través de fórmulas y textos[1924]. Numerosos documentos, a los que la naturaleza del conflicto teológico solo les concedía una vigencia limitada, fueron repetidamente discutidos, corregidos, traducidos del griego al latín y viceversa, reformulados y editados, hasta que finalmente pudieron ser aprobados o rechazados. Este debate entre expertos giraba alrededor de temas de cariz filosófico y teológico. Las discusiones sobre textos, argumentos y opiniones formaron la base para la construcción y el perfeccionamiento de la doctrina cristiana. Pero, aunque a veces fuera posible lograr algunos consensos parciales, las decisiones vinculantes tomadas en los sínodos episcopales solo constituían la punta del iceberg, bajo cuya superficie latía una explosiva mezcla de sensibilidades dotadas de una notable carga emocional. Gran parte del público cristiano, sin embargo, no era siempre consciente de todo este potencial conflictivo. Lo que sí alcanzaba una amplia difusión y permanecía en la memoria colectiva eran determinados eslóganes, fórmulas y conceptos teológicos, cuya comprensibilidad e idoneidad dependía básicamente del estamento clerical que se había hecho con el poder exclusivo de interpretación de la imagen de Dios.



70. Dios Sol con aureola de siete rayos montado en una cuadriga (solo se conservan dos caballos). Mosaico del techo del mausoleo de los Julios en la necrópolis bajo San Pedro, Roma (alrededor del año 300). Los sarmientos de la vid en la bóveda de cruz plana dejan libre un cuadro octogonal en el medio. Área: 1,98 x 1,63 m.

En términos generales, las fuentes disponibles para la reconstrucción del contexto de las controversias religiosas transmiten una sorprendente desproporción entre imágenes y textos. La abundancia de la literatura cristiana contrasta con un limitado dossier de obras de arte plásticas. Los posicionamientos dogmáticos se pueden examinar hasta el más mínimo detalle a través de innumerables sermones, tratados, actas conciliares o cartas. En comparación, existe una significativa falta de testimonios procedentes de la cultura material; carecemos de imágenes o de representaciones gráficas que documenten el estado de la cuestión con

una intensidad comparable al volumen de textos[1925]. El problema no se restringía al delicado asunto de cómo diseñar la imagen de Jesús, sino que también concernía a la escenificación iconográfica de la comprensión trinitaria de Dios.

En contraste con la vida cotidiana pagana, que estaba inundada por un aluvión de figuras de dioses, el Dios cristiano no aparecía en los reversos de las monedas de los gobernantes que profesaban su doctrina, ni en las estatuas ni en las pinturas de los espacios públicos. Su presencia se hizo más frecuente en los sarcófagos, en los objetos de arte menor y en los mosaicos o frescos —algunos creados para las iglesias—, pero la mayoría eran para el uso privado. Si fuera por la cantidad de alusiones al Dios cristiano existentes en el campo de la cultura material, no podríamos concluir que hubiera acontecido una significante cristianización de la población a lo largo del siglo IV[1926]. Un registro de las obras de arte de inspiración cristiana más relevantes en cuanto a su tipología nos muestra que Jesús solía aparecer en distintos contextos bíblicos como ayudante, curandero, maestro o mediador[1927]. Desde la perspectiva del siglo IV, todavía quedaba un largo camino por recorrer hasta llegar a la serie de imágenes de Jesús que surgirán en el siglo VI, donde se le celebrará como señor del universo, y que culminarán en las representaciones del Cristo Pantocrátor tan frecuentes en el arte bizantino.

La exaltación iconográfica de Cristo como un ser divino, pintado o tallado en piedra, seguían siendo escasas. Suponiendo que esta falta de material no se deba de forma exclusiva a que simplemente no han llegado hasta nosotros, el fenómeno de la vacilante difusión de las representaciones de Cristo requiere una aclaración. Su explicación radica en la falta de consenso teológico en cuanto a la concepción cristiana de Dios, característica que comparten muchas iglesias de la Antigüedad tardía. Resultaba enormemente difícil aportar claridad teológica dentro de este amplio espectro de dogmas extremadamente confuso e inconsistente,

repleto de profesiones de fe antagónicas (nicenos, arrianos, milicianos, donatistas, etc.)[1928]. Además, la doctrina cristiana siempre se había manifestado como una religión de revelación, basada en el seguimiento del Evangelio[1929]. La palabra y la escritura siempre tenían primacía a la hora de reflexionar sobre Dios, como se resume sucintamente en las primeras frases del Evangelio de Juan:

> En el principio era la palabra (logos), y la palabra era con Dios, y la palabra era Dios[1930].

La expresión oral y la tradición escrita fueron las principales vías de difusión del cristianismo. A través de ellas se fue configurando la esencia de la fe y la concepción de Dios. Las imágenes desempeñaron en este contexto un papel secundario, más bien didáctico, pese a que los evangelios están llenos de parábolas y alegorías que se prestaban a ser representadas iconográficamente. Aunque los textos bíblicos proporcionaran suficientes temas para satisfacer las crecientes demandas de las comunidades cristianas, a la larga se precisaban ciclos de imágenes acerca de Cristo y de las enseñanzas evangélicas. Estas imágenes, provenientes del espíritu de una comunidad religiosa cimentada a través de palabras y textos, transmitían sus mensajes a través de sugerentes escenas: los episodios de Daniel en el foso de los leones o Jonás en el vientre de la ballena servían para mantener vivo el recuerdo en las persecuciones; las bodas de Caná como apelación a la moderación y muchas otras historias del Nuevo Testamento que se centran en el Jesús histórico, como su entrada en Jerusalén o la curación de los enfermos[1931], servían para fortalecer el espíritu de pertenencia a la comunidad cristiana, al tiempo que ayudaban a los creyentes a posicionarse dentro de su propia fe. En comparación con esta abundancia de motivos, llama la atención la restringida representación de Dios.

Junto al variado repertorio de episodios que ofrece la Biblia como sostén espiritual en el camino de la salvación, también

existían diversos posicionamientos dogmáticos contrapuestos en torno a la omnipotencia de Dios y la redención del género humano, cuestiones fundamentales del discurso teológico del siglo IV. La relevancia de estos aspectos se refleja en las disputas acerca de la Trinidad y posteriormente sobre la naturaleza de Cristo. En comparación con las imágenes y las narraciones de los episodios bíblicos mencionados, el controvertido contexto teológico reducía considerablemente el espacio para la creación de imágenes coherentes. Teniendo en cuenta la profunda división dogmática entre las diferentes escuelas teológicas, las representaciones de Cristo podían caer fácilmente en contradicciones o provocar efectos perniciosos que podían derivar en herejías: ¿de qué manera debía ser representada la Trinidad a nivel iconográfico? ¿Cómo mostrar de forma correcta, desde el punto de vista teológico, al Dios Padre y al Hijo? ¿Y al Espíritu Santo? ¿Cuáles eran los aspectos más importantes a evitar y cuáles debían quedar plasmados de forma necesaria en las imágenes? ¿Qué componentes debían dominar el retrato de Cristo, las características divinas o las humanas? ¿Quién decidía en última instancia sobre la conveniencia de estas representaciones?



71. Daniel en el foso de los leones. Escena central del friso inferior del llamado «Sarcófago dogmático». Hallado en el año 1838 durante los trabajos de cimentación en el baldaquino de San Paolo fuori le Mura; alrededor del año 330. Roma, Vaticano, Museo Pio Cristiano.

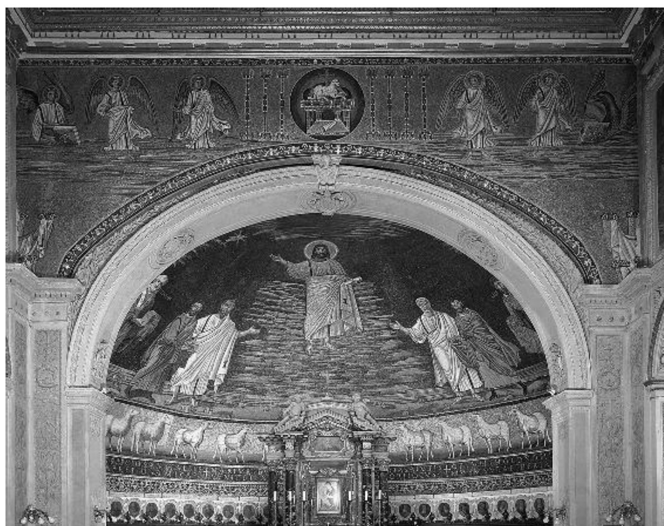


72. Cristo predicando a los apóstoles; escena frente a la muralla de una ciudad. Detalle de la parte frontal del llamado «Sarcófago de Estilicón»; mármol; altura: 1,14 m. Finales del siglo IV; Milán, San Ambrogio, debajo del púlpito medieval.

Hasta que no se originó un consenso claro y fiable sobre la naturaleza del Dios cristiano, aceptado por una mayoría, no se pudieron concebir las directrices que determinaran los parámetros a seguir para confeccionar imágenes adecuadas. Sin embargo, esta carencia fue compensada por una rica variedad de formas simbólicas de cuño cristiano, cuyos objetos más importantes, como la cruz, el cristograma, el lábaro o el pesebre —por nombrar solo algunos ejemplos—, adquirieron una creciente importancia en la

vida cotidiana cristiana. Solo tras la resolución de las grandes discusiones dogmáticas en los concilios de Constantinopla (381) y Calcedonia (451), se consiguió allanar el camino para la creación de una iconografía renovada, mayoritariamente aceptada. Además de su papel tradicional como maestro, mediador y consejero, Cristo será a partir de ahora percibido como salvador de la humanidad y señor del universo. En esta función lo encontramos representado en una de las primeras escenificaciones de este tipo que adorna el ábside de la iglesia romana de Santa Pudenciana (página 648). La imagen imperial tradicional se transformará cada vez más en el modelo de la imagen cristiana de Dios por excelencia, como ejemplifica la figura de Cristo bendiciendo a los fieles, en actitud señorial.

Las imágenes sagradas gozaban de un estatus y una aceptación especial entre los fieles, que las veneraban como expresión de la esfera celestial. Como objetos de edificación moral y de culto, eran consideradas medios de comunicación de un poder invisible proveniente del otro mundo, más allá del control terrenal. Semejante caracterización hacía que de las imágenes del ámbito sagrado emanara una notable capacidad de sugestión, pero al mismo tiempo podían ser impredecibles, y a veces, incluso explosivas. Falsas imágenes podían causar tanto desacuerdo y confusión como posturas confesionales heréticas. En este contexto, la búsqueda obsesiva de la fórmula correcta para representar debidamente a Dios adquiere una dimensión traumática en la praxis cultual de la Antigüedad tardía, un problema que nunca podrá ser completamente superado. Este anhelo alcanzará una influencia decisiva en la configuración y evolución de la iconografía cristiana.



73. Cristo aparece entre las nubes con una túnica dorada y un palio, la mano derecha levantada, y en la izquierda un pergamino. Mosaico del ábside, alrededor del año 530, Roma, basílica de los Santos Cosme y Damián.

1744. Ghirshman (1964) 207, imagen 255. Sobre el fondo histórico véase Altheim (1962).

1745. Cobet (1981) 11-66; Schulz (1981) 67-155.

1746. Hadot (1972) 555-632.

1747. Sobre el estado actual de investigación, véase Fittschen (1988) 1-38; Fuchs (1983) 5-16 (introducción).

1748. Gschnitzer (1960) 34-43; Friedell (1988) 102.

1749. Schachermeyr (1962) 25-68.

1750. Preziosi (1983).

1751. Matz (1965); Mylonas (1966).

1752. Marinatos, Hirmer (1986) 171 con tabla. 184-189.

1753. Homero, *Ilíada* 2, 203-206; 9, 96-99; 149-156; Homero, *Odisea* 1, 386 ss.; 8, 390 ss.

1754. Por ejemplo, como *dikaspoloi* ('árbitros con poder jurídico'), Hesíodo, *Teogonía* 87-96; 433 s.; Hesíodo, *Trabajos y días* 37 ss.; 202-221 (la fábula del halcón y el ruiseñor); 260-264.

1755. Strasburger (1953) 97-114.

1756. Schweitzer (1969).

1757. Véase Gschnitzer (1987) 104-119; Bleicken (1986) 13-63.

1758. Stroheker (1953/54) 381-412.

1759. Demakopoulou (1988) 210 s. n° 191.

1760. Para esta analogía resulta instructivo Finley (1980) 7-42.

1761. Hölscher (1973).

1762. Drews (1983) 102 ss.

1763. Veyne (1987).

1764. Rühfel (1984) 20 s. con tabla 5 a, b.

1765. Según otras opiniones se trata de un instrumento de culto (*aspergillum*) o de una crista perteneciente al casco.

1766. Véase Buchholz, Karageorghis (1971) 1166.

1767. En el arte minoico era posible representar las edades de las figuras de manera precisa, como se puede ver en el llamado «Vaso Harvester» (alrededor del año 1550 a. C.). Marinatos, Hirmer (1986) 144 con tabla 103-105.

1768. Marinatos, Hirmer (1986) 144, n° 100-102.

1769. Iakovidis (1979) 55-65 con imagen 33; Mylonas (1981) imagen 17.

1770. Simon (1976) 30 s. con tabla 4 y 5.

1771. Simon (1976) 34 s. con tabla 8 y 9.

1772. Sobre celebraciones fúnebres en honor de Patroclo, véase Homero, *Ilíada* 23, 7 ss.

1773. Kiechle, Der Kleine Pauly I, s. v. Arcesilao (2), 595 s.

1774. Simon (1976) 59 ss. con tabla 15.

1775. Plinio, *Historia natural* 19, 40.

1776. La pequeña figura al lado del rey sería un *phylakos,* mientras que la figura en el centro, en actitud sumisa, sería un (*epist*)*athmos* ('inspector de pesaje'), considerado responsable de unas irregularidades en el comercio del silfio, quien ahora pide misericordia. Los pájaros representados (la grulla viene de la derecha) serían elementos simbólicos: el bulto en las garras se supone que es una piedra de toque para el pesaje correcto.

1777. Hautumm (1987) 78.

1778. No es coincidencia que Tucídides 6, 53-59 dedicara un extenso excurso para corregir esta interpretación errónea.

1779. El artista empezó a trabajar esta estatua alrededor del año 510 a. C.; véase Plinio, *Historia natural* 38, 17.

1780. Pausanias 1, 8, 5.

1781. Hölscher (1973) 85.

1782. Hölscher (1973) 213.

1783. Demóstenes 20, 70.

1784. Langlotz (1968) 103 con tabla 182.

1785. Plinio, *Historia natural* 34, 74; véase también Pausanias 1, 21, 1; 28, 2.

1786. Pausanias 1, 28, 1; 1, 25, 1.

1787. Pandermalis (1969) 28; Hölscher (1973) 382.

1788. Metzler (1971) 220. Véase también Tucídides 2, 39, 4; 62, 4 s.

1789. Hölscher (1971) 22 s.

1790. Pandermalis (1969) 98 s. subraya la relevancia del lugar donde se erigían las estatuas.

1791. Demóstenes 20, 70.

1792. Pausanias 1, 18, 3.

1793. Licurgo, *Contra Leócrates* 51.

1794. Véase Pandermalis (1969), a pesar de la objeción de Metzler (1971) 213 s. de que no existía un tipo fijo del estratego y Pericles solo fue representado con casco por razones decorativas.

1795. Fittschen (1988), tabla 20, 1; Richter (1984) 171-175 con tabla 136.

1796. Fittschen (1988), tabla 19, 1-2.

1797. Hölscher (1971) 215.

1798. Pandermalis (1969) 92 ss. nos habla de los ejemplos de Agamenón, Áyax, Héctor, Aquiles y Eneas.

1799. Plinio, *Historia natural* 34, 16.

1800. Heródoto 5, 92. Trad. de C. Schrader.

1801. Véase García Gual (2007).

1802. Richter (1984) 172 s.

1803. Sobre el carácter de la tiranía de Periandro, véase Berve (1967) 19 s.; Strasburger (1984) 345.

1804. Richter (1984) 172 s.

1805. Nestle (1941) 15 s. Representaciones de los Siete Sabios —incluido Periandro— se encuentran frecuentemente en el arte de mosaico.

1806. Franke, Hirmer (1972) 134.

1807. Franke, Hirmer (1972) 134 s. con tabla 184.

1808. Franke, Hirmer (1972) tabla 184, 623.

1809. Heródoto 1, 44.

1810. Sobre la propaganda y la política de las monedas de Alejandro I, véase Borza (1990) 126 ss.

1811. Drews (1983) 6; Andreev (1975) 379, nota 44.

1812. Karageorghis (1975) 99 (imagen 20).

1813. Karageorghis (1975) tabla 106. En general sobre Chipre véase Karageorghis (1968).

1814. No se conoce la cantidad exacta de las piezas. Se calculan casi cuatro millones de teselas.

1815. El «mosaico de Alejandro» es la reproducción de un cuadro que fue creado por Filoxeno de Eretria aun en vida de Alejandro o poco después de su muerte, por encargo del Diádoco Casandro. Sobre el programa pictórico, véase Charbonneaux, Martin, Villard (1971) imágenes 115-117; Cohen (1997). Esta obra no se realizó en la propia Casa del Fauno, sino probablemente en algún lugar del Oriente helenístico. Pa-

ra el transporte a Pompeya, fue desmantelado en varias partes y compuesto de nuevo, incorrectamente en algunos lugares.

1816. Fittschen (1988) 25.

1817. Plutarco, *Alejandro* 16, 32.

1818. Hölscher (1973) 146.

1819. Como por ejemplo Hölscher (1973) 150.

1820. Diodoro 17, 6, 3.

1821. Hölscher (1971) 40.

1822. Arriano 3, 2 ss.; Estrabón 17, 1, 43; Instinsky (1949) 9 ss. (la visita de Alejandro a Troya).

1823. Kyrieleis (1975) tabla 1, 1.

1824. Hölscher (1971) 43.

1825. Alejandro como Apolo: estatua de mármol del escultor Menas (mitad del siglo II a. C.), Estambul, Museo Arqueológico. Véase Akurgal (1987) tabla 177.

1826. Brunt (1965) 205-215.

1827. Véase el fresco de una villa en Pompeya: Quirón instruye a Aquiles, quien lleva los rasgos inconfundibles de Alejandro (Nápoles, Museo Nazionale). Véase Kraus, Matt (1977) imagen 159.

1828. Hay que resaltar la melena de un león.

1829. Hölscher (1973) 122.

1830. Plinio, *Historia natural* 35, 106.

1831. Un macedonio lucha incluso desnudo contra un caballero persa que se está acercando.

1832. Véase por ejemplo Hölscher (1973) 191.

1833. Akurgal (1987) 69-72 con tabla 134-138.

1834. Hölscher (1973) 219.

1835. Graeve (1970) 136 s.; 146 nota 118; Akurgal (1987) 70; en tamaño grande, pero identificado de otra manera en Charbonneaux, Martin, Villard (1971) imagen 248.

1836. Imhoof-Blumer (1845) 28 con tabla I 3; Head (1967) 755 ss.

1837. Delbrück (1912) tabla 22; Fittschen (1988) tabla 84, 3-4 y 85, 1-2.

1838. Kyrieleis (1975) tabla 2; Delbrück (1912) tabla 23; Fittschen (1988) tabla 86, 2-3.

1839. Kyrieleis (1975) tabla 1, 2.

1840. Parece desacertada la opinión de Kyrieleis (1975) 8 sobre la siguiente supuesta correspondencia: diadema y forma de cara llena y blanda = *imitatio Dionysi*; ambiente atlético (¿?) = Heracles; mirada subiendo = Helios.

1841. Delbrück (1912) tabla 30; Fuchs (1983) 138 s. con imagen 132; Charbonneaux, Martin, Villard (1971) imagen 323.

1842. Compárese, por contrario, la opinión de Zanker (1987) 15 con tabla 1, quien reconoce en esta estatua un comandante romano.

1843. Kyrieleis (1975) tabla 1, 1 (dracma de plata de Alejandro con piel de elefante; posesión privada).

1844. Fittschen (1988) tabla 64, 3.

1845. Kyrieleis (1975) 22 con tabla 10, 1-3.

1846. La última moneda con su retrato data del año 142 a. C.; véase Newell (1978) 65 s.

1847. Rühfel (1984) 304.

1848. Véase Rühfel (1984) tabla 125.

1849. Kyrieleis (1975) tabla 17, 2.

1850. London British Museum; Rühfel (1984) 298 ss. con tabla 124.

1851. Antíoco V, al igual que su sucesor Antíoco VI, tuvieron que enfrentarse a su primo Demetrio y a la gran potencia política de Roma, (Polibio 31, 12). Él también quedó perdido en medio de la lucha política.

1852. Buschor (1971) 35.

1853. Akurgal (1985) 346-352; Dörner (1978); Schwertheim (1975) 63-68.

1854. Antología Palatina 9, 177.

1855. Akurgal (1987) 118, tabla 192-195.

1856. Clauss (1990) 15 s.

1857. Picard (1964) 568 ss.; Blázquez (1976) 39-44; Bonnet (1983) 195 ss. y Manfredi (1999) 77 indican que la acuñación Bárcida recurre a antiguos motivos en monedas para expresar la vuelta al poder de Cartago.

1858. López Castro (1995) 29-32, 73-84; Roldán Hervás, Wulff Alonso (2001) 45.

1859. Zanker (1987) 24-28.

1860. Sobre las consecuencias de la victoria de Constantino sobre Majencio, véase capítulo III 5.5.

1861. El arco fue inaugurado el 25 de julio del año 315 para conmemorar las decenalias de Constantino.

1862. Coarelli (1989) 165 ve en el arco de Constantino un exuberante museo del arte oficial romano tardoantiguo.

1863. L'Orange, van Gerkan (1939) 4 ss.; Koeppel (1982) 505 s.

1864. Sobre la temática de las imágenes, véase Straub (1955) 297-313; Rodríguez Gervás (1984/1985) 245.

1865. Sobre cada una de las imágenes, véase Giuliano (1956).

1866. L'Orange, van Gerkan (1939) 83, 88 s.

1867. Petersen (1890) 73 ss.

1868. *Panegírico* 9, 3, 1-3, véase Barceló (1981) 12-23.

1869. Oppermann (1985) 163 s.

1870. Koeppel (1986) 26 ss.; Holloway (1985) 265 s.

1871. Coarelli (1989) 165, interpreta la reutilización de materiales de anteriores épocas como un síntoma de carencia y compara esta situación con los despojos realizados durante la Edad Media (162s.). La reutilización de material arqueológico de épocas pasadas también cumplía una función integrativa. Al actuar así se pretendía apropiarse de las alusiones, contenidos e ideas plasmadas en monumentos anteriores, que, al ser recompuestos, obtenían un nuevo significado. El resultado no es una simple adición de piezas sueltas, sino más bien una nueva obra de arte con la ambición de conciliar el pasado y el presente.

1872. Zanker (1970) 499 ss.

1873. Stucchi (1989) 267.

1874. La altura exacta es 2,98 m. y la longitud de la parte que se mantiene hasta hoy es de 20,52 m. Véase Oppermann (1985) 64.

1875. Sobre la dilatada estancia de Amiano Marcelino en Roma, véase Rosen (1982) 22-31.

1876. Amiano 16, 10, 15.

1877. Coarelli (1989) 163 s.

1878. Aparte del informe de Amiano existen otras menciones literarias del Foro de Trajano, diseñado por Apolodoro de Damasco (Dion Casio 69, 4, 1 = Xifilino 244, 1 s.). Sobre la base de estos informes en relación con los restos arqueológicos conservados, podemos hacernos una idea de las dimensiones y del aspecto de esta construcción. Véase Coarelli (1989) 112 ss.

1879. En el Museo della Civiltà Romana en Roma se guarda una reconstrucción de la totalidad del friso.

1880. Zanker (1970) 514 s.

1881. Zanker (1970) 514 s. con nota 48.

1882. Zanker (1970) 514.

1883. Suetonio, *Vida de Galba* 12.

1884. Speidel (1965).

1885. Speidel (1965) 38, 84-88, el mejor conocedor de la materia, propone una identificación de los soldados representados en los relieves trajaneos del arco de Constantino con los *equites singulares Augusti* basándose en un análisis comparativo efectuado a través del material arqueológico de lo columna de Trajano (escena LXXXXIX). En este sentido argumenta también Junkelmann (1990) imagen 187, 188.

1886. Naturalmente se eliminó la faz de Trajano. Lo que hoy vemos en el arco es una efigie de Constantino.

1887. Dessau *ILS* III, 1, 1962, s. Index s. v. *Equites singulares Augusti*, 445.

1888. Dion Casio 68, 33, 3 = Xifilino 240, 15 ss.

1889. Sobre la ubicación del cuartel de esta tropa en el mapa topográfico de Roma, véase Speidel (1965) 26 s., 88.

1890. Es sabido que Trajano dirigió dos campañas contra los dacios en los años 101/2 y 105/6. Sobre la cronología de las Guerras Dácicas, véase Strobel (1984) 162 s.

1891. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 26, 2 s.

1892. *Anónimo Valesiano* 11, 4.

1893. *Panegírico* 6, 2 ss.

1894. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 26, 3.

1895. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 26, 5 s.

1896. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 26, 3 s. (28, 3 s.); Zonaras 12, 33.

1897. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 26, 9, 6 (26, 6, 9); Eutropio 10, 2, 4; Aurelio Víctor 40, 2; Zósimo 2, 10.

1898. Después de su proclamación como emperador de las regiones occidentales del Imperio, Constantino pretende obtener la aprobación de Galerio, primera figura de la Tetrarquía. Constantino consigue el apoyo adicional de Maximiano, padre del también proclamado emperador Majencio, a quien atrae a su corte. Pero Maximiano se rebela contra Constantino y pierde la vida en este empeño. A partir de aquí empeoran las relaciones entre Constantino y Majencio. Constantino se asocia con Licinio, el sucesor de Galerio y nuevo hombre fuerte del Imperio, para tener así las espaldas libres para atacar a Majencio.

1899. *Panegírico* 12, 11 ss.

1900. *Panegírico* 12, 16, 1.

1901. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44; Eusebio, *Historia de la Iglesia* 1, 27-32.

1902. Brandenburg (1979) 22.

1903. En las fuentes del período constantiniano (Eusebio, *Historia eclesiástica* 9, 9; Eusebio, *Vida de Constantino* 1, 27, 1; Rufino 9, 9, 1) se utiliza el término «tirano» para denotar un pretendiente al trono fracasado, en este caso Majencio.

1904. Dessau *ILS* 694.

1905. Barceló, Mínguez (2004) 290s.

1906. Sobre los motivos que pudieron inspirar a Velázquez adicionalmente a la hora de confeccionar su monumental lienzo, véase Barceló, Mínguez (2004) 292-307.

1907. Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 17, 2-3.

1908. Juliano, *Oración* 2, 97b s.

1909. A propósito de la visita, Klein (1979) 99-103, quien parte de una celebración de los veinte años de gobierno en relación con triunfos sobre pueblos foráneos.

1910. Amiano 16, 10, 1-17. Klein (1979) 98-115. En relación con su entrada en Roma se revela la antítesis de Amiano: primero se inclina Constancio II, a pesar de su baja estatura (Amiano 21, 16, 19), como si su majestad no fuera a caber por la puerta de la ciudad. La visita a Roma cumplió varios objetivos: 1) propaganda de los éxitos en política exterior, 2) señalamiento de una directriz religioso-política moderada frente a los obispos occidentales (regreso de Liberio) y los paganos (renuncia a emprender medidas antipaganas) y 3) clarificación de la situación política: había que exponer ante

los ojos de los senadores y del pueblo por vía diplomática la igualdad de rango existente entre Roma y Constantinopla. Véase también Brandt (1998) 153-158.

1911. Amiano 16, 10, 6-10.

1912. Piganiol (1972) 109.

1913. La imagen de Roma que ofrece Amiano ilustra una gran cantidad de impresiones, experiencias individuales y reflexiones históricas, que proporcionan un mosaico variopinto. Aquí el respeto ante el significado histórico de la Urbe tiene un papel absolutamente ambivalente. Por una parte, pone de manifiesto la desproporción entre el pasado brillante y la mortecina realidad; por otra, esta visión retrospectiva está precisamente en condiciones de suavizar las penalidades del presente.

1914. Uno de los mejores ejemplos es la estancia del filósofo Plotino en Roma, de la que nos informa Porfirio de Tiro al confeccionar el perfil biográfico del intelectual más famoso de su época. Véase también la obra *Vida de los sofistas,* donde son recopiladas una respetable cantidad de referencias sobre el tema.

1915. Sobre la imagen de Pablo del Dios invisible véase Pablo, *Segunda epístola a los corintios* 4, 4; Pablo, *Epístola a los colosenses* 1, 15; Pablo, *Epístola a los hebreos* 1, 3.

1916. Sobre la iconoclasia bizantina véase Ostrogorsky (1964); Brubaker, Haldon (2011).

1917. Las representaciones de Cristo en principio no fueron afectadas por la prohibición de imágenes del Antiguo Testamento, que se aplicaba más bien al Padre Invisible. Las teofanías del Antiguo Testamento se referían a Cristo o al Logos. Especialmente la teología de las imágenes quería ofrecer una explicación de la naturaleza del Logos.

1918. Schneider (1970) 455-457; Dulaey (2004) 29-51.

1919. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 7, 18.

1920. Brenk (1977) 23; Dulaey (2004) 52-69.

1921. Gómez de Liaño (1998) 559-565.

1922. Grillmeier (1997); Deckers (2007) 10.

1923. Eich (2011) se basa en el análisis de ejemplos griegos para examinar los fundamentos fenomenológicos de la imagen de culto en la Antigüedad.

1924. Henderson (2010) 157-184.

1925. Hahn (2004) 282 ss.

1926. Garbsch, Overbeck (1989) 124-164.

1927. Jensen (2000).

1928. Véase capítulo VII 2 y 3.

1929. Stroumsa (2011) 70 ss.

1930. Juan 1, 1 ss.; véase también Lauster (2015) 60 s.

1931. Sobre el repertorio amplio y variado de motivos bíblicos véase Dulaey (2004) 70-209.

BIBLIOGRAFÍA

ACERBI, S., *Conflitti politico-eclesiastici in Oriente nella tarda antichittà: Il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid 2001.

ACQUARO, E., *Cartagine, un impero sul Mediterraneo*, Roma 1987.

ADAM, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte Vol. 1. Die Zeit der Alten Kirche,* Gütersloh 1992.

ADCOCK, F. E., *Römische Staatskunst: Idee und Wirklichkeit der römischen Politik,* Göttingen 1967.

AJA SÁNCHEZ, J. R., *Tumultus et urbanae seditions: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (siglo* IV*)*, Santander 1998.

AKURGAL, E., *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey*, Estambul 1985.

AKURGAL, E., *Griechische und römische Kunst in der Türkei*, Múnich 1987.

ALBERIGO, G. (ed.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993.

ALFÖLDY, G., *Römische Heeresgeschichte*, Ámsterdam 1987.

ALFÖLDY, G., «Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms» en W. Eck (ed.), *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit (Kölner historische Abhandlungen)*, Colonia, Viena 1989, 53-102.

ALFÖLDY, G., *Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge*, Stuttgart 1989.

ALFÖLDY, G., «Augustus und die Inschriften. Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik», *Gymnasium* 98 (1991), 289-324.

Alföldy, G., *Römische Sozialgeschichte*, *4º edición*, Stuttgart 2011.

Alscher, L., *Griechische Plastik II l: Archaik und die Wandlung zur Klassik*, Berlín 1961.

Alvar, J., González Wagner, C., «Consideraciones históricas sobre la fundación de Carthago», *Gerión* 3 (1985), 79-95.

Alvar, J., «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 20 (1), 1994, 149-169.

Alvar, J., *Los misterios: religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona 2001.

Alvar, J., *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon 2012.

Ameling, W., *Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft*, Múnich 1993.

Andreotti, R., «Die Weltmonarchie Alexanders des Großen in Überlieferung und geschichtlicher Wirklichkeit», *Saeculum* 8 (1957), 120-166.

Andreev, J. V., «Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers», *Klio* 57 (1975), 281-291.

Angenendt, A., *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert,* Münster 2007.

Anton, H. K., «Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert» *ZKG* 88 (1977), 38-84.

Aubet, M. E., «Zur Problematik des orientalisierenden Horizontes auf der Iberischen Halbinsel» en H. G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen. Madrider Beiträge* 8, Maguncia 1982, 309-335.

Arce, J., *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano*, Madrid 1984.

Ausbüttel, F., *Germanische Herrscher. Von Arminius bis Theoderich*, Darmstadt 2007.

Austin, P., Vidal-Naquet, P., *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*, Múnich 1984.

Back, M., *Die Sassanidischen Staatsinschriften*, Leiden 1978.

Barceló, P., *Roms auswärtige Beziehungen unter der Constantinischen Dynastie (306-363),* Regensburg 1981.

Barceló, P., *Karthago und die Iberische Halbinsel vor den Barkiden*, Bonn 1988.

Barceló, P., «Thukydides und die Tyrannis», *Historia* 39 (1990), 410-425.

Barceló, P., «Constantius II. und die Limiganten. Einige Präzisierungen zu Amm. Marc. XIX 11«, *Klio* 74, 1992, 422-430.

Barceló, P., *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1993.

Barceló, P., «The Perception of Carthage in Classical Greek Historiography», *Acta Classica* 37 (1994), 1-14.

Barceló, P., «Rom und Hispanien vor Ausbruch des 2. Punischen Krieges», *Hermes* 124 (1996), 45-57.

Barceló, P., «Die Phokäer im Westen», R. Rolle, K. Schmidt (eds.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt*, Göttingen 1998, 605-614.

Barceló, P., «Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum», C. Patsch et al. (eds.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum*, Stuttgart 1999, 255-267.

Barceló, P., «Monoteísmo y monarquía en el Imperio Romano», C. Rabassa, R. Stepper (eds.), *Imperios sacros monarquías divinas*, Castellón 2002, 17-38.

Barceló, P., *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart 2004.

Barceló, P., «Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus» en H. Schlange-Schöningen (ed.), *Konstantin und*

das Christentum (Neue Wege der Forschung), Darmstadt 2007, 133-149.

Barceló, P., *Alejandro Magno,* Madrid 2011.

Barceló, P., «Tarteso desde la óptica heleno-púnica. Observaciones sobre la percepción y el ocaso de una civilización legendaria» en J. Campos, J. Alvar (eds.), *Tarteso. El emporio del metal*, Huelva 2013, 605-628.

Barceló, P., *Das römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Regensburg 2013.

Barceló, P., *Aníbal de Cartago. Un proyecto alternativo a la formación del Imperio romano*, Madrid 2. ed., 2017.

Barceló, P., *Las Guerras Púnicas*, Madrid 2019.

Barceló, P., Mínguez, V., «Trajano, Constantino y Velázquez. Apuntes para una interpretación de "La rendición de Breda"», H.-D. Heimann et al. (eds.), *Ceremoniales, ritos y representación del poder,* Castellón 2004, 271-314.

Barceló, P., Hernández de la Fuente, D., *Historia del pensamiento político griego. Teoría y Praxis*, Madrid 2014.

Barnard, L. W., «Athanase et les empereurs Constantin et Constance» en C. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d' Alexandrie*, París 1974, 127-143.

Barnard, L. W., «The Council of Serdica. Two Questions Reconsidered», *Ancient Bulgaria II*, Nottingham 1983, 215-232.

Barnes, T. D., «Christians and Pagans in the Reign of Constantius» en A. Dihle (ed.), *L' Eglise et l'Empire au* IV*e siècle,* EnAC 34 (1989), 301-343.

Barnes, T. D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.) 1993.

Barnes, T. D., «Christentum und dynastische Politik (300-325)» en F. Paschoud, J. Szidat (eds.), *Usurpationen in der Spätantike*, (Historia-Einzelschriften 111), Stuttgart 1997, 99-109.

BARNES, T. D., *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford 2011.

BECK, H., «Quintus Fabius Maximus. Musterkarriere ohne Zögern» en K.-J. Hölkeskamp, E. Hölkeskamp (eds.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, Múnich 2000.

BEIKE, M.; *Kriegsflotten und Seeschlachten der Antike*, Berlín 1990.

BENGSTON, H., *Griechische Staatsmänner des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Múnich 1983.

BERGMEIER, R., *Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums. Die Legende vom ersten christlichen Kaiser*, Aschaffenburg 2010.

BERING, K., «Das Kirchenbauprogramm Kaiser Konstantins des Großen» en F. Schuller, H. Wolff (ed.): *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007,176-199.

BERMEJO RUBIO, F., *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid 2008.

BERNHARDT, R., «Die Entstehung der Legende von der tyrannenfeindlichen Aussenpolitik Spartas im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr», *Historia* 36 (1987), 257-289.

BERVE , H., *Die Tyrannis bei den Griechen* (2 volúmenes), Múnich 1967.

BIDEZ, J., *Julian der Abtrünnige*, Múnich 1930.

BIRD, H. W., «Diocletian and the Deaths of Carus, Numerian and Carinus», *Latomus* 35 (1976) 123-132.

BLÁZQUEZ, J. M., «Consideraciones históricas en torno a los supuestos retratos bárquidas en las monedas cartaginesas», *Numisma* 26 (1976), 39-44.

BLÁZQUEZ, J. M., *Mitos, dioses, héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid 1999.

BLÁZQUEZ, J. M., «Alejandro Magno, homo religiosus» en J. Alvar, J. M. Blázquez (eds.): *Alejandro Magno, hombre y mito*,

Madrid 2000, 99-152.

Blázquez, J. M., Alvar, J., G. Wagner, C., *Fenicios y Cartagineses en el Mediterráneo,* Madrid 1999.

Bleckmann, B., *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung*, Múnich 1992.

Bleckmann, B., *Konstantin der Große*, Reinbek bei Hamburgo 1996.

Bleckmann, B., «Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius» en K.-P. Johne *et al.* (eds.): *Deleto paene Imperio Romano. Transformationsprozesse des römischen Reichs im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Stuttgart 2006, 57-72.

Bleicken, J., «Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie (Die Rede des Maecenas, Buch 52, 14-40)» *Hermes* 90 (1962), 444-467.

Bleicken, J., *Die Verfassung der Römischen Republik*, Paderborn 1975.

Bleicken, J., *Prinzipat und Dominat. Gedanken zur Periodisierung der römischen Kaiserzeit*, (Frankfurter Historische Vorträge 6), Wiesbaden 1978.

Bleicken, J., *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches, Vol. 1*, Paderborn 1978.

Bleicken, J., «Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jh. v.Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)», *Historia* 28 (1979), 148-172.

Bleicken, J., *Die athenische Demokratie*, Paderborn, Múnich, Viena, Zúrich 1986.

Bleicken, J., *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, (HZ, Beiheft 15), Múnich 1992.

Bleicken, J., *Augustus. Eine Biographie*, Berlín 1998.

Boardman, J., *Kolonien und Handel der Griechen*, Múnich 1981.

Bonnet, C., «Le dieu Melqart en Phénicie et dans le bassin méditerranéen: culte national et officiel», *Studia Phoenicia* 3 (1983) 195-207.

Borza, E. N., *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, New Jersey 1990.

Bosworth, A. B., *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph,* Oxford 1996.

Bowersock, G. W., *Julian the Apostate,* Cambridge (Mass.), 1978.

Bowra, C. M., *La Atenas de Pericles*, Madrid 1970.

Brandenburg, H., *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jhs.*, Múnich 1979.

Brenk, B., *Spätantike und frühes Christentum,* Propyläen Kunstgeschichte Supplementband 15, Frankfurt 1977.

Brennecke, H. C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur 3. Phase des Arianischen Streites (337-361),* Berlín 1984.

Briant, P., *Histoire de l'Empire Perse. De Cyrus à Alexandre*, París 1996.

Bringmann, K., «Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr.», *GWU* 29 (1978), 1-18.

Bringmann, K., «Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation», *HZ* 260 (1995), 21-47.

Bringmann, K., «Der Ebrovertrag, Sagunt und der Weg in den Zweiten Punischen Krieg», *Klio* 83 (2001), 369-376.

Bringmann, K., *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004.

Brown, P., «Religious Coercion in the Later Roman Empire. The Case of North Africa», *Historia* 47 (1963), 283-305.

Brown, P., *Die letzten Heiden. Eine Geschichte der Spätantike*, Berlín 1986.

Brown, P., «Person und Gruppe im Judentum und Frühchristentum» en P. Ariés, G. Duby (eds.), *Geschichte des privaten Lebens I. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich,* Frankfurt 1989.

Brown, P., «Leib und Stadtgemeinschaft» en P. Brown (ed.), *Die Keuschheit der Engel, Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, Múnich 1994, 19-39.

Brown, P., *Die Entstehung des christlichen Europas*, Múnich 1996.

Brown, P., *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caida de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*, Barcelona 2016.

Browning, R., «The Riot of Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire», *JRS* 42 (1952), 13-20.

Brubacker, L., Haldon, J. F., *Byzantium in the Iconoclast Era. C. 680-850. A History*, Cambridge 2011.

Brunt, P. A., «The Aims of Alexander», *Greece and Rome* 2, 12 (1965), 205-215.

Brunt, P. A., *Italian Mainpower 225 B. C. –14 A.D.*, Oxford 1971.

Buchholz, H. G., Karageorghis, V., *Altägäis und Altkypros*, Tubinga 1971.

Burnett, A. P., *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*, Londres 1983.

Buschor, E., *Das hellenistische Bildnis*, Múnich 1971.

Campenhausen, Von, H., *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1978.

Campenhausen, Von, H., *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1981.

Campos, J., Alvar, J. (eds.), *Tarteso. El emporio del metal*, Huelva 2013.

Carcopino, J., «Le traité d'Hasdrubal et la responsabilité de la deuxième guerre punique», *REA* 55 (1953), 258-293.

Carlier, P.., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo 1984.

Carlier, P., *Homero*, Madrid 2005.

Caspar, E., *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft Vol. I. Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tubinga 1930.

Cássola, F., *Tendenze filopuniche e antipuniche in Roma, atti del I Congresso Intern. di Studi Fenici e Punici*, *Vol. I*, Roma 1983, 33-59.

Cerri, G., «Isos dasmos come equivalente di *isonomia* nella silloge teognidea», *QUCC* 8 (1969), 97-104.

Cerri, G., «Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo (Alcune tesi di V. Benedetto)», *QUCC* N.S. 4, 39 (1982), 137-155.

Charbonneaux, J., Martin, J., Villard, F., *Das hellenistische Griechenland (330 -350 v. Chr.)*, Universum der Kunst, A. Malraux, A. Parrot (eds.) 18, Múnich 1971.

Chaves Tristán, F., «Los hallazgos numismáticos y el desarrollo de la segunda guerra púnica en el sur de la Península Ibérica», *Latomus* 49 (1990), 613-622.

Chenoll Alfaro, R., «Eucaristía y banquete mesiánico» en J. Martínez-Pinna (ed.), *Mito y Ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo*, Málaga 2002, 161-182.

Chaniotis, A., *Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus*, Darmstadt 2019.

Christ, K., *Sulla. Eine römische Karriere*, Múnich 2002.

Christ, K., *Hannibal*, Darmstadt 2003.

Christ, K., *Pompeius. Der Feldherr Roms*, Múnich 2004.

Chrysos, E., «Die angebliche Nobilitierung des Klerus durch Kaiser Konstantin den Grossen», *Historia* 18 (1969), 119-

128.

Cimma, M. R., *L'episcopalis audientia nelle costituzione imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989.

Cisneros Medina, Y., Santos Yanguas, J., «Los púnicos en la Península Ibérica según la obra de Polibio» en J. Santos Yanguas, E. Torregaray Pagola (eds.), *Polibio y la Península Ibérica, Revisiones de Historia Antigua IV,* Vitoria 2003, 185-227.

Clauss, M., *Der magister officiorum in der Spätantike (4.- 6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik*, Múnich 1980.

Clauss, M., *Gesellschaft und Staat in Juda und Israel,* (Eichstätter Hochschulreden 48), Múnich 1985.

Clauss, M., *Mithras. Kult und Mysterien*, Múnich 1990.

Clauss, M., *Konstantin der Große und seine Zeit*, Múnich 1996.

Clauss, M., «Deus praesens. Der römische Kaiser als Gott», *Klio* 78 (1996), 400-433.

Clauss, M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart 1999.

Clauss, M., *Der Kaiser und sein wahrer Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi*, Darmstadt 2010.

Clauss, M., *Grosse Gestalten der Antike*, Berlín 2010.

Clauss, M., *Der Pharao*, Stuttgart 2012.

Clauss, M., *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums*, Berlín 2015.

Clauss, M., *Athanasius der Grosse. Der unbeugsame Heilige*, Darmstadt 2016.

Coarelli, F., *Rom. Ein archäologischer Führer*, Friburgo, Basilea, Viena 1989

Cobet, J., «König, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann» en E. C. Welskopf (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*

und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt Vol. III, Berlín 1981, 11-66.

Cornelius, F., *Die Tyrannis in Athen*, Múnich 1929.

Costa, B., *Ebesos, colonia de los cartagineses. Cartago-Gadir-Ebusus y la influencia púnica en los territorios hispanos*, Ibiza 1994.

Cruz Andreotti, G., «Polibio y la geografía de la Península Ibérica: la construcción de un espacio político» en J. Santos Yanguas, E. Torregaray Pagola (eds.), *Polibio y la Península Ibérica, Revisiones de Historia Antigua IV*, Vitoria 2003, 307-338.

Cumont, F., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig, Berlín 1910.

Dahlheim, W., «Gnaeus Pompeius Magnus — immer der zu sein und die anderen überragen» en K. J. Hölkeskamp, E. Stein-Hölkeskamp (eds.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, Múnich 2000, 230-249.

Dahlheim, W., *Julius Caesar. Die Ehre des Kriegers und die Not des Staates (3. Aufl.)*, Múnich 2011.

Deckers, J., *Die frühchristliche und byzantinische Kunst*, Múnich 2007.

Delbrück, R., *Antike Porträts*, Bonn 1912.

Demakopoulou, K. (ed.), *Das mykenische Hellas. Heimat der Helden Homers*, Atenas 1988.

Demandt, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, (HdAW III 6), Múnich 1989.

Demandt, A. (ed.), *Los grandes procesos. Derecho y poder en la historia*, Barcelona 1993.

Demandt, A., *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*, Berlín 1995.

Deininger, J., *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v. Chr.*, Berlín, Nueva York 1971.

DETIENNE, M., *Crise argraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas 1963.

DIEFENBACH, S., *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten in Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.,* Berlín 2007.

DIHLE, A., «Die Religion im nachconstantinische Staat» en W. Eck (ed.), *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von E. Vittinghoff*, Colonia 1989, 1-13.

DOMASZEWSKI, A. v., *Die Religion des römischen Heeres, Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte*, Darmstadt 1972.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A., *Reinterpretación de los testimonios acerca de la presencia griega en el Sudeste peninsular y Levante en época arcaica, Homenaje a L. Siret*, Sevilla 1986, 601-611.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A., «El enfrentamiento etrusco-foceo en Alalia y su repercusión en el comercio con la Península Ibérica» en J. Remesal, O. Musso (eds.), *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica,* Barcelona 1991, 239-273.

DONLAN, W., «The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.», Kansas 1980.

DÖRNER, K. F., «Mithras in Kommagene, Études Mithraiques» en J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Acta. Iranica 17* (First Series, vol. 4), Leiden 1978.

DRERUPP, H., «Das Themistoklesporträt in Ostia» en K. Fittschen (ed.), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, 286-293.

DREWS, R., *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven, Londres 1983.

DULAEY, M., *I simboli cristiani. Catechesi e Biblia*, Milán 2004.,

ECK, W., *Studien zur antiken Sozialgeschichte*, Colonia 1980.

ECK, W., «Eine historische Zeitenwende. Kaiser Constantins Hinwendung zum Christentum und die gallischen

Bischöfe» en F. Schuller, H. Wolff (eds.), *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, 69-94.

Edelmann, H., «Demokratie bei Herodot und Thukydides», *Klio* 57 (1975), 316-320.

Ehrenberg, V., *Sophokles und Perikles*, Múnich 1956.

Ehrenberg, V., *Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie (3. Auflage),* Zúrich, Stuttgart 1968.

Eich, P., *Geschichtsbild und Wahrnehmung. Studien zu Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen (ca. 800 v. Chr.—ca. 400 v. Chr.),* (PawB 34), Stuttgart 2011.

Elliot, T. G., *The Christianity of Constantine the Great*, Nueva York 1996.

Ernesti, J., *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn et al. 1998.

Errington, R. M., «Theodosius and the Goths», *Chiron* 26 (1996), 1-27.

Escribano, M. V. «Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. iv d. C.», *Studia Historica. Historia Antigua* 8 (1990), 29-47.

Escribano, M. V., «El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes en el s. iv» en M. Sotomayor, E. M. Fernández, J. Fernández Ubiña, J. F. J. Fernández, F. (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid 2003, 399-480.

Faber, E., «Armut als Ideal» en P. Barceló (ed.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit* (PawB 29), Stuttgart 2010, 179-196.

Faber, E., *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und Ihr Christentu*m (PawB 51), Stuttgart 2014.

Fears, J. R., *Princeps a diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Roma 1977.

Fehrle, R., *Cato Uticensis* (IdF 43), Darmstadt 1983.

Ferguson, J., The Religions of the Roman Empire, lthaka, Nueva York 1970.

Fernández Nieto, F. J., *El mundo griego y Filipo de Macedonia*, Madrid 1989.

Fernández Ubiña, J., Sotomayor, M., *El Concilio de Elvira y su tiempo*, (Chronica nova estudios históricos 89), Granada 2005.

Fernández Ubiña, J., «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano» en M. Sotomayor, J. Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Granada, 2003 329-397.

Ferrer, Albelda, E., García Fernández, F. J., *El fenómeno de la polis en el mundo púnico occidental, Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización. Actas del IV Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo*. Zaragoza 2007, 653-667.

Ferrer Maestro, J. J., «Los puertos de comercio y las asociaciones de gente de mar en relación con la Península Ibérica», *Millars* 12 (1988/89), 49-51.

Ferrer Maestro, J. J., «Un caso de crédito privado al Estado romano: la financiación de suministros militares durante la segunda guerra púnica», *Klio* 85 (2001), 82-93.

Ferrer Maestro, J. J., *El aprovechamiento financiero de los Bárquidas en Hispania, Economía y finanzas del mundo fenicio-púnico de Occidente. XX Jornadas de arqueología fenicio-púnica*, Ibiza 2006, 107-126.

Ferrer Maestro, J. J., «Las cuentas de Aníbal», en S. Remedios, F. Prados y J. Bermejo (eds.), *Aníbal de Cartago,* Madrid, 2012, 277-293.

Ferrer Maestro, J. J., «Speculation and Crisis. Some Examples in the Eastern Provinces of the Later Roman Empire» en A. de Francisco, D. Hernández, Susana Torres Prieto (eds.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Newcastle 2014, 113-161.

Ferrer Maestro, J. J., *Economía de la antigua Roma: guerra, comercio y finanzas*, Madrid 2019.

Finley, M. I., *Die Welt des Odysseus*, Múnich 1979.

Finley, M. I., *Antike und moderne Demokratie*, Stuttgart 1980.

Finley, M., *El nacimiento de la política*, Barcelona 1986.

Fittschen, K., «Griechische Porträts» en K. Fittschen (ed.), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, 1-38.

Flach, D., «Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe», *Historia* 48 (1999), 442-464.

Flaig, E., *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt, Nueva York 1992.

Flaig, E., «Für eine Konzeptionalisierung der Usurpation im Spätrömischen Reich» en F. Paschoud, J. Szidat (eds.), *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart 1997, 15-34.

Fögen, M. T., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993.

Fornis, C., *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona 2003.

Franke, P., Hirmer, M., *Die griechische Münze*, Múnich 1972.

Fraser, P. M., *Cities of Alexander the Great,* Oxford 1996

Frend, W. H. C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.

Frey, M., *Die Religionspolitik Elagabals*, Mannheim 1988.

Frey, M., «Untersuchungen zur Religion und Religionspolitik des Kaisers Elagabal», *Historia Einzelschriften* 62, Stuttgart 1989.

Friedell, E., *Kulturgeschichte Griechenlands*, Múnich 1988.

Fuchs, W., *Die Skulptur der Griechen*, 3ª edición, Múnich 1983.

Gagé, J., *La mystique impériale et l'épreuve des «jeu». Commode — Hercule et «l'anthropologie» héracléene*, (ANRW II 17,2), Berlín, Nueva York 1981.

Gaiser, K., *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*, Heidelberg 1975.

Galisnky, K., *Augustean Culture*, Princeton 1996.

Garbsch, J., Overbeck, B., *Spätantike zwischen Heidentum und Christentum*, (Ausstellungskatalog der Prähistorischen Staatssammlung 17), Múnich 1989.

Gehrke, H-J., *Alexander der Große*, Múnich 1996.

Gehrke, H-J., «Weltreich im Staub. Gaugamela, 1. Oktober 331 v. Chr.» en S.Förster et al. (eds.), *Schlachten der Weltgeschichte. Von Salamis bis Sinai*, Múnich 2003, 32-47.

Gehrke, H-J., «Alexander der Große. Mythos macht Geschichte» en M. Neumann (ed.), *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination*, Ratisbona 2004, 67-81.

Gelzer, M., *Die Nobilität der römischen Republik, Kleine Schriften Vol. I*, Wiesbaden 1962, 17-135.

Gelzer, M., *Römische Politik bei Fabius Pictor, Kleine Schriften Vol. 3*, Wiesbaden 1964, 51-92.

Geus, K., *Prosopographie der literarisch bezeugten Karthager, Orientalia Lovaniensa Analecta*, (Studia Phoenicia 13), Leuven 1994.

Ghirshman, R., *Iran. Protoiraner, Meder, Achämeniden*, Múnich 1964.

Giovannini, A., Gottlieb, G., *Thukydides und die Anfänge der athenischen Arche*, Heidelberg 1980.

Giovannini, A., «Die Zerstörung Jerusalems durch Titus: Eine Strafe Gottes oder eine historische Notwendigkeit?» en P. Barceló (ed.): *Contra quis ferat arma deos. Vier Vorträge zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Múnich 1996, 11-34.

Giovannini, A., «Le droit fécial et la déclaration de guerre de Rome à Carthage en 218 avant J.-C.», *Athenaeum* 88 (2000), 71-116.

Girard, J.-L., *Domitien et Minerve: une prédilection impériale*, (ANRW II 17, 1), Berlín, Nueva York 1981.

Girardet, K. M., *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975.

Girardet, K. M., «Das christliche Priestertum Konstantins des Großen», *Chiron* 10 (1980) 569-592.

Girardet, K., «Kaiser Gratian — letzter Träger von Amt und Titel eines *pontifex maximus* in der Geschichte des antiken Roms», *Römische Quartalschrift* vol. 113, 2018, 169-181.

Giuliano, A., *Arco di Costantino*, Milán 1956.

Gnilka, J., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Friburgo, Basilea, Viena 1997.

Gomá, J., *Ejemplaridad pública*, Madrid 2009.

Gómez Espelosín, F: J., *Introducción a la Grecia antigua*, Madrid 1998.

Gómez Espelosín, F. J., *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*, Madrid 2013.

Gómez de Liaño, I., *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid 1998.

González Wagner, C., «Ciudad y ciudadanía en la Cartago púnica» en F. Marco et al. (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: Modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, Barcelona 2006, 103-113.

Gottlieb, G., *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973.

Gottlieb, G., «Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins des Großen» en G. Gottlieb, P. Barceló (eds.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des*

zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, Múnich 1992, 87-101.

Gottlieb, G., Barceló, P., «Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung» en K. Dietz et al. (eds.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. (A. Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet)*, Würzburg 1993, 409-423.

Gottlieb, G., Rosenberger, V., *Christentum und Kirche im 4. und 5. Jahrhundert,* Heidelberg 2003.

Graeve, V. v., *Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt*, Berlín 1970.

Gras, M., *Traffics tyrrhéniens archäiques*, Roma 1985.

Gras, M., «Marseille, la bataille d' Alalia et Delphes», *DHA* 13 (1987), 166-171.

Gras, M., «L' arrivée d' immigrés à Marseille au milieu du VIe siècle av. J.-C., Sur les pas des Grecs en Occident», *Collection Études Massaliètes* 4, (1995), 363-366.

Grasmück, E. L., *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964.

Grégoire, H., «La "conversion" de Constantin le Grand», *RUB* 36 (1930/1), 231-272.

Griffin, M. T., «Clementia nach Caesar: Von Politik zur Philosophie» en E. Baltrusch (ed.), *Caesar*, Darmstadt 2007, 223-228.

Grillmeier, A., Bacht, H., (eds.) *Das Konzil von Chalkedon Vol. II*, Würzburg, 1979.

Grillmeier, A., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Friburgo 1997.

Grimal, P., *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, París 1975.

Gross-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Frankfurt 1999.

Grünewald, T., *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990.

Gschnitzer, F., *Gemeinde und Herrschaft. Von den Grundformen griechischer Staatsordnung*, (SAWW 235, 3. Abh.), Graz, Viena, Colonia 1960.

Gschnitzer, F., *Die sieben Perser und das Königtum des Dareios*, (SHAW), Heidelberg 1977.

Gschnitzer, F., *Historia social de Grecia. Desde el período Micénico hasta el final de la Época Clásica,* Madrid 1987.

Guarino, A., *Spartakus. Analyse eines Mythos*, Múnich 1980.

Gutsfeld, A., «Der Prätorianerpräfekt und der kaiserliche Hof im 4. Jahrhundert n. Chr.» en A. Winterling (ed.), *Comitatus, Beiträge zur Erforschung des spät antiken Kaiserhofes*, Berlín 1998, 75-102.

Haacke, R., «Die kaiserliche Politik» en A. Grillmeier, H. Bacht (eds.), *Chalkedon Vol. II: Entscheidung von Chalkedon*, Würzburg 1979, 95-177.

Hadot, P., *Fürstenspiegel*, (RAC 8, Sp. 555-632), Stuttgart 1972.

Haehling, v. R., *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie: 324-450 bzw. 455 n. Chr.*, Bonn 1978.

Hagl, W., *Arcadius Apis Imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart 1997.

Hahn, J., «Alexander in Indien 327-325 v. Chr.», (Fremde Kulturen in alten Berichten 8), Stuttgart 2000.

Hahn, J., *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (Von Konstantin bis Theodosius II.),* (Klio Beihefte NF 8), Berlín 2004.

Hahn, J., «Ausgemerzt werden muß der Irrglaube!» Zur Ideologie und Praxis christlicher Gewalt gegen pagane Kul-

te» en P. Barceló (ed.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, (PawB 29), 2010, 209-248.

Hainthaler, T., «Cyrill von Alexandrien. Vater der Kirche im 5. und 6. Jh. und in der Ökumene heute?» en J. Arnold et al. (eds.), *Väter der Kirche*, Paderborn 2004, 283-312.

Hall, E., *Inventing the Barbarian: Greek Self-defintion through Tragedy*, Oxford 1989.

Halsberghe, G. H., *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au IIIe siècle après J. C.,* (ANRW II 17, 4), Berlín et al. 1984, 2181-2201.

Hammond, N., *Alexander der Große. Feldherr und Staatsmann*, Berlín 2004.

Harreither, R., «Die Synoden von Ephesos, Mitteilungen zur christlichen», *Archäologie* 8 (2002), 78-94.

Harries, J. D., «Resolving Disputes. The Frontiers of Law in Late Antiquity» en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, 62-82.

Hautumm, W., *Die griechische Skulptur*, Colonia 1987.

Head, B. v., *Historia nummorum. A Manual of Greek Numismatics*, Chicago 1967.

Heather, P., *Der Untergang des römischen Weltreiches*, Stuttgart 2007.

Henderson, I. A., «Memory, Text and Performance in Early Christian Formation» en C. Frateantonio, H. Krasser (eds.), *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*, (PawB) 30, Stuttgart 2010, 157-184.

Herman, E., «Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primates» en A.v, H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon, Vol.2*, Würzburg 1979, 459-490.

Hernández de la Fuente, D., *Oráculos griegos*, Madrid 2008.

Hernández de la Fuente, D., *Breve historia de Bizancio*, Madrid 2014.

Herrmann-Otto, E., *Matthias Gelzer, Pompeius. Lebensbild einers Römers*, Stuttgart 2005.

Herrmann-Otto, E., *Konstantin der Große*, Darmstadt 2007.

Herz, P., «Herrscherverehrung und lokale Festkultur im Osten des römischen Reiches (Kaiser/Agone)» en H. Cancik, J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tubinga 1997, 239-264.

Hess, H., *The Canons of the Council of Sardica. A.D. 343. A Landmark in the early Development of Canon Law*, Oxford 1958.

Heuss, A., «Alexander der Große und die politische Ideologie des Altertums», *Antike und Abendland* 4 (1954), 65-104.

Heuss, A., *Römische Geschichte*, Braunschweig 1971.

Heuss, A., «Motive von Herodots lydischem Logos», *Hermes* 101 (1973), 385-419.

Heuss, A., *Alexander der Große*, Oldenburg 1977.

Heuss, A., «Weltreichsbildung im Altertum», *HZ* 232 (1981), 265-326.

Hölkeskamp, K-J., «Senat und Volk von Rom» — Kurzbiographie einer Republik» en K. J. Hölkeskamp, E. Stein-Hölkeskamp (eds.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, Múnich 2000, 11-36.

Holloway, R. B., «The Spolia of the Arch of Constantine», *NAC* 14 (1985).

Hommel, H., «Die Gerichtsszene auf dem Schild des Achilleus. Zur Pflege des Rechts in homerischer Zeit» en P. Steinmetz (ed.), *Politeia und Res Publica*, Wiesbaden 1969, 11-38.

Homo, L., *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien (270-275)*, París 1904.

Hölscher, T., *Ideal und Wirklichkeit in den Bildnissen Alexanders des Großen*, Heidelberg 1971.

Hölscher, T., *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Würzburg 1973.

Hoyos, D., *Unplaned Wars. The Origins of the First and Second Punic Wars*, Berlín, Nueva York 1998.

Hoyos, D., *Hannibal's Dynasty. Power and Politics in the Western Mediterranean, 247-183 BC*, Londres 2003.

Hübner, S., *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens*, Jena 2005.

Huss, W., «Die Beziehungen zwischen Karthago und Ägypten in hellenistischer Zeit», *AncSoc* 10 (1979), 119-137.

Huss, W., *Geschichte der Karthager*, Múnich 1985.

Huss, W., «Hannibal und die Religion», *Studia Phoenicia* 4 (1986), 223-238.

Iakovidis, S. E., *Mykene — Epidauros (Vollständiger Führer durch die Museen und archäologischen Stätten der Argolis)*, Atenas 1979.

Imhoof-Blummer, F., *Porträtköpfe auf antiken Münzen hellenischer und hellenisierter Völker*, Leipzig 1845.

Instinsky, H. U., *Alexander der Große am Hellespont*, Godesberg 1949.

Isele, B., *Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.),* Münster 2010.

Jacob, P., «L'Èbre de Jêrome Carcopino», *Gerión* 6 (1988), 187-222.

Jehne, M., *Caesar*, Múnich 1997.

Jensen, R. M., *Understanding early Christian Art*, Nueva York 2000.

Joannou, P. P. *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert, Päpste und Papsttum Vol. 3*, Stuttgart 1972.

Jones, A. H. M. *The Later Roman Empire*, Oxford 1964.

Junkelmann, M., *Die Reiter Roms Vol. II.*, Maguncia 1990.

Just, P., *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea*

(325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381) (PawB 8), Stuttgart 2003.

Karageorghis, V., *Salamis. Die zyprische Metropole des Altertums*, Ratisbona 1975.

Karageorghis, V., *Zypern*, Genf 1968.

Karsai, G., «La magie dans l'Odysée. Circe», A. Moreau, J.-C. Turpin (eds.), *La magie dans l'antiquité grecque tardive* II, Montpellier 2000, 185-198.

Keil, W., *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 1989.

Kiechle, F., Der Kleine Pauly (KlP) I, s. v. Arkesilaos (2), Sp. 595f.

Kiel-Freytag, A., *Aufstände in Konstantinopel (330-602 n. Chr.)*, Tubinga 2012.

Kinzl, K. H., *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen* (WdF 510), Darmstadt 1979.

Klauser, T., *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, (Bonner Akademische Reden 1), Krefeld 1948.

Klein, R., *Constantius II. und die christliche Kirche* (IdF 26), Darmstadt 1977.

Klein, R., «Der Rombesuch des Kaisers Konstantius II. im Jahre 357», *Athenaeum* 47 (1979), 98-115.

Koch, M., *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche Untersuchungen zur phönikischen Kolonisation der iberischen Halbinsel*, (Madrider Forschungen 14), Berlín 1974.

Koeppel, G., «Official State Reliefs of the City of Rome in the Imperial Age. A Bibliography», *ANRW* II 12, 1, Berlín, Nueva York 1982.

Koeppel, G., «Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit», *BJ* 186 (1986).

Kohns, H. P., *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom* (Antiquitas 1, 6), Bonn 1961.

Kolb, F., «Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden, *JDAI* 92 (1977), 99-138.

Kolb, F., «Der Bußakt von Mailand. Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike» en H. Boockmann et al. (eds.), *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für K. D. Erdmann*, Neumünster 1980, 41-74.

Kolb, F., *Diocletian und die Erste Tetrarchie*, Berlín, Nueva York 1987.

Kolb, F., «L´ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano» en G. Bonamente, A. Nestori (eds.), *I cristiani e l ´Impero nel* IV *secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1988, 17-44.

Kolb, F., *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*, Múnich 1995.

Kolb, F., «Die Gestalt des spät antiken Kaisertums unter besonderer Berücksichtigung der Tetrarchie» en F. Paschoud, J. Szidat (eds.), *Usurpationen in der Spätantike*, (Historia- Einzelschriften 111), Stuttgart 1997, 35-45.

Konik, E., «Clementia Caesaris als System der Unterwerfung der Besiegten» en T. Yuge. M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity,* Leiden 1988, 226-238.

Konstan, D., «Clemency as a Virtue», *Classical Philology* 100 (2000), 337-346.

Kraeling, C. H., *The Christian Building*, (Excavation at Dura Europos, 8, 2), New Haven 1967.

Kraus, T., Matt, L., v., *Pompeji und Herculaneum. Antlitz und Schicksal zweier Städte*, Colonia 1977.

Krause, J.-U., *Gewalt und Kriminalität in der Spätantike*, Múnich 2014.

Kuhoff, W., «Ein Mythos in der römischen Geschichte. Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den

Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr.», *Chiron* 21 (1991), 138-174.

Kuhoff, W., *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284-313 n. Chr.),* Frankfurt 2001.

Kyrieleis, H., *Bildnisse der Ptolemäer*, Berlín 1975.

Ladewig, M., *Rom-Die antike SeeRepublik. Untersuchungen zur Thalassokratie der res publica populi romani von den Anfängen bis zur Begründung des Principat,* (PawB 48), Stuttgart 2014.

Lahr von der, S., *Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland. Das Corpus Theognideum als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten*, Múnich 1992.

Lancel, S., *Carthage*, París 1992.

Lancel, S., *Hannibal. Eine Biographie*, Düsseldorf 1998.

Lançon, B., *Rome dans l'Antiquité tardive 312-604 après J.-C.*, París 1995.

Lane Fox, R., *Alexander der Große. Eine Biographie*, Stuttgart 2004.

Langlotz, E., *Griechische Vasen in Würzburg*, Roma 1968.

Larson, C. W. R., «Theodosius and the Thessalonian Massacre revisited! — yet again», *StudPatr* 10 (1970), 297-301.

Lauffer, S., *Alexander der Große*, Múnich 2005.

Lauster, J., *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, Múnich 2015.

Lavelle, B. M., *Fame, Money and Power. The Rise of Peisistratos an «Democratic» Tyranny at Athens*, Ann Arbor 2005.

Le Bohec, Y., *Histoire militaire des guerres puniques*, Mónaco 1996.

Leggewie, O., «Clementia Caesaris», *Gymnasium* 65 (1958), 17-36.

Lehmeier, E., Gottlieb, G., «Kaiser Konstantin und die Kirche. Zur Anfänglichkeit eines Verhältnisses» en H. Schlange-Schöningen (ed.), *Konstantin und das Christentum* (Neue Wege der Forschung), Darmstadt 2007, 150-170.

Lehnen, J., Zwischen Abkehr und Hinwendung. «Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher» en R. von Haehling (ed.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 1-28.

Leppin, H., *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.

Leppin, H., *Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius his Gregor dem Großen*, Múnich 2000.

Leppin, H., *Theodosius der Große*, Darmstadt 2003.

Leppin, H., «Kaiser Theodosius der Große (379-395). Auf dem Weg zu einem christlichen Imperium» en F. Schuller, H. Wolff (eds.), *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, 216-218.

Lévy, E., *Athènes devant la défaite de 404*, París 1976.

Leschhorn, W., *«Gründer der Stadt». Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Wiesbaden, Stuttgart 1984.

Libero de, L., *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996.

Liebs, D., «Umwidmung. Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen» en W. Ameling (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, 19-46.

Lietzmann, H., *Geschichte der Alten Kirche*, (ND, Berlín 1932), Berlín 1999.

Lippold, A., «Paulus», *RE Suppl*. X (1965), 510-520.

Lippold, A., «Bischof Ossius von Cordoba und Konstantin der Große», *ZKG* 92 (1981), 1-15.

Lippold, A., «Konstantin und die Christen bis 312 n. Chr.» en A, Lippold, G. Waldherr (eds.), *Die Historia Augusta. Eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins*, Stuttgart 1998, 245-253.

L'Orange, H.-P., Gerkan, A., *Der spätrömische Bildschmuck des Konstantinsbogens. Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte Vol. 10*, Berlín 1939.

Lorenz, R., *Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), Die Kirche in ihrer Geschichte I C 1*, Göttingen 1970.

Lorenz, R., «Das Problem der Nachsynode von Nicäa (375)», *ZKG* 90 (1979), 22-40.

Lotz, A., «Religiöse Intoleranz und Gewalt in der Spätantike» en P. Barceló (ed.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, (PawB 29), Stuttgart 2010, 197-208.

Luraghi, N., «Helotic Slavery Reconsidered», A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Londres 2002, 227-248.

Luschey, H., «Die Darius-Statuen aus Susa und ihre Rekonstruktion» en H. Koch, D. N. Mackenzie (eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlín 1983, 191-206.

Luther, A., «Die Phaiaken der Odyssee und die Insel Euboia», A. Luther (ed.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee, Zetemata* 125, Múnich 2006, 77-92.

Macmullen, R., *Paganism in the Roman Empire,* Londres, 1981.

Manfredi, L. I., *Carthaginian Policy through Coins, G. Pisano: Phoenicians and Carthaginians in the Western Mediterranean*, (Studia Punica 12), Roma 1999, 69-78.

Maraval, P., *Le christianisme de Constantin á la conquête arabe*, París 2001.

Marinatos, S., Hirmer, M., *Kreta. Thera und das mykenische Hellas*, Múnich 1986.

Martínez Maza, C., «Los primeros calendarios cristianos» en J. Martínez-Pinna (ed.), *Initia Rerum. Sobre el concepto del origen en el mundo antiguo*. (Thema 49), Málaga 2006, 209-228.

Martínez Maza, C., *Hipatia, La estremecedora historia de la última gran filósofa de la Antigüedad y la fascinante ciudad de Alejandría*, Madrid 2009.

Martin, J., «Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike», *Saeculum* 35 (1984), 115-131.

Martin, J., *Spätantike und Völkerwanderung,* Múnich 1995.

Martini, W., *Die archaische Plastik der Griechen*, Darmstadt 1990.

Matz, F., *Kreta, Mykene, Troja*, Stuttgart (6) 1965.

Meier, C., *Caesar*, Berlín 1982.

Meier, C., *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Múnich 1995.

Meier, M., «Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand», *ZPE* 142 (2003), 273-300.

Meier, M., *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, Múnich 2020.

Meiggs, R., Lewis, D., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, Oxford 1969.

Meijering, E. P., «Die Diskussion über den Willen und das Wesen Gottes. Theologiegeschichtlich beleuchtet», A. Dihle (Hg.): *L'Èglise et l'empire au IVe siècle,* EnAC 34 (1989) 35-71.

Meister, K., *Die Ungeschicklichkeit des Kalliasfriedens und deren historische Folgen*, (Palingenesia 18), Wiesbaden 1982.

Meister, K., *Die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Antike Vol. 1, Griechenland*, Paderborn, Múnich, Viena, Zúrich 1997.

Meister, K., *Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt Antike Vol. 2, Rom*, Paderborn, Múnich,

Viena, Zúrich 1999.

Mele, A., *Società e lavoro nei poemi omerici*, Nápoles 1968.

Metzler, D., *Porträt und Gesellschaft. Über die Entstehung des griechischen Porträts in der Klassik*, Münster 1971.

Millet, P., «Hesiod and his World», *PCPhS* 210 (1984), 84-107.

Moret, P., «Sobre la polisemia de los nombres Íber e Iberia en Polibio» en J. Santos Yanguas, E. Torregaray Pagola (eds.), *Polibio y la Península Ibérica, Revisiones de Historia Antigua IV*, Vitoria 2003, 279-306.

Molthangen, J., «"Cognitionibus de Christianis interfui numquam". Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse» en H. Halfmann, C. Schäfer (eds.), *Christen in der nichtchristlichen Welt des römischen Reiches der Kaiserzeit*, (Pharos 19), St. Katharinen 2005, 116-146.

Moortgat, A., *Die Kunst des Alten Mesopotamien II: Babylon und Assur*, 4ª edición, Colonia 1985.

Morel, J. P., *Marseille dans la colonisation phocéenne, Marseille grecque et la Gaule*. Collection Etudes Massaliètes 3, (1992), 15-25.

Morel, J. P., *Les Grecs et la Gaule. Les Grecs et l' Occident*. Collection de l' École Française de Rome 208, 1995, 41-69.

Murray, O., *Das frühe Griechenland*, Múnich 1982.

Müller, R., *Maßnahmen der Herrschaftssicherung gegenüber der makedonischen Opposition bei Alexander dem Großen*, Frankfurt et al. 2003.

Mylonas, G., *Mycenae and the Mycenaean Age*, Princeton 1966.

Mylonas, G., *Mykene (Ein Führer zu seinen Ruinen und seine Geschichte)*, Atenas 1981.

Neitzel, H., «Zum zeitlichen Verhältnis von Theogonie (80-93) und Odyssee (8, 166-177)», *Philologus* 121 (1977), 24-44.

Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos,* 2ª edición, Stuttgart 1941.

Neuhaus, H., *Fundamentalismus: Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart*, Erlangen 2005.

Newell, E. T., *The Seleucid Mint of Antioch*, (ND), Chicago 1978.

Niemeyer, H. G. «Auf der Suche nach Mainake. Der Konflikt zwischen literarischer und archäologischer Überlieferung», *Historia* 29 (1980) 165-185.

Niemeyer, H. G., «Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers», *JRGZ* 31 (1984), 3-94.

Niemeyer, H. G., *Das frühe Karthago und die phönizische Expansion im Mittelmeerraum*, Göttingen 1989.

Nixon, C. E. V., Rodgers, B., *In Praise of Later Roman Emperor. The Panegyrici Latini*, Los Ángeles et al. 1994.

Noethlichs, K. L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Colonia 1971.

Noethlichs, K. L., «Revolution from the top? "Orthodoxy" and the Persecution of Heretics in Imperial Legislation from Constantine to Justinian» en C. Ando, J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, (PawB 15), Stuttgart 2006, 115-215.

Ober, J., *Das antike Griechenland. Eine neue Geschichte*, Stuttgart 2016.

Oppermann, M., *Römische Kaiserreliefs*, Leipzig 1985.

Ortega y Gasset, J., *Eine Interpretation der Weltgeschichte: Rund um Toynbee,* Múnich 1964.

Ostrogorsky, G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Historische Untersuchungen 5), Ámsterdam 1964.

Ottmer, H.-M., *Die Rubikon-Legende. Untersuchungen zu Caesars und Pompeius' Strategie vor und nach Ausbruch des Bürge-*

rkrieges, Boppard am Rhein 1979.

OVERBECK, B., *Das Münchener Medaillon Constantins, Vorträge zur Geldgeschichte 2004 im Geldmuseum*, Frankfurt 2004, 71-90.

PALLOTINO, M., *Italien vor der Römerzeit*, Múnich 1987.

PANDERMALIS, D., *Untersuchungen zu den klassischen Strategenköpfen*, Friburgo 1969.

PASCHOUD, F., «Ancora sul rifiuto di Constantino di salire al Campidoglio» en G. Bonamente (ed.), *Constantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata 1993, 737-748.

PASCHOUD, F., «Rezension del libro de Jochen Bleicken: Constantin der Große und die Christen», *Gnomon* 67 (1995), 345-348.

PAYNE, H., MACKWORTH-YOUNG, G., *Archaic Marble Sculptures from the Acropolis,* 2ª edición, 1950.

PETERSEN, E., «Die Attikareliefs am Constantinsbogen», *RM* 5 (1890).

PETERSON, E., *Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

PETERSON, E., *Theologische Traktate,* Múnich, 1951

PICARD, C. y G. Ch., *Hercule et Melkart, Hommages à Jean Bayet*, Bruselas 1964, 568-578.

PIÉTRI, C., «Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft» en C. und L. Piétri (ed.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur Vol. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430),* Friburgo et al. 1996, 193-241.

PIÉTRI, C., «Das Scheitern der kaiserlichen Reichseinheit in Afrika» en C. y L. Piétri (ed.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Vol. 2, Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Friburgo *et al.* 1996, 242-270.

PIÉTRI, C., «Von der partitio des christlichen Kaiserreichs bis zur Einheit unter Konstantius. Arianerstreit und erster

«Cäsaropapismus»en C y L. Piétri (ed.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Vol. 2, Das Entstehen der einen Christenheit (250-430),* Friburgo et al. 1996, 345-395.

Piétri, C., Markischies, C., «Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins. Arius, der "arianische Streit" und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337» en C. y L. Piétri (ed.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur Vol. 2, Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Friburgo et al. 1996, 271-344.

Pietrzykowski, M., *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal* (ANRW II 16, 3), Berlín, Nueva York 1986.

Piepenbrink, K., *Konstantin der Große und seine Zeit*, Darmstadt 2002.

Piganiol, A., *L'Empire Chrétien (325-395)*, París 1972.

Pina Polo, F., «Las comisiones senatoriales para la reorganización de Hispania (Ap. Iber. 99-100)», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 23, 2 (1997) 83-104.

Pina Polo, F., «Die Freunde des Scipio Aemilianus im numantinischen Krieg: Über die sogenannte cohors amicorum», M. Peachin (ed.), *Aspects of Friendship in the Greco-Roman World,* Portsmouth (RI) 2001, 89-98.

Pina Polo, F., *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona 2005.

Popper, K., *Bemerkungen zu Theorie und Praxis des demokratischen Staates*, Londres 1988.

Portmann, W., «Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung», *Historia* 39 (1990), 212-248.

Potter, D. S., *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibyline Oracle*, Oxford 1990.

Preziosi, D., *Minoan Architectural Design*, Berlín, Nueva York, Ámsterdam 1983.

Price, M. J., *The Coinage in the name of Alexander the Great and Philipp Arrhidaeus*, Zúrich, Londres 1991.

Raaflaub, K., «Athens "Ideologie der Macht" und die Freiheit des Tyrannen» en W.Schuller (ed.), *Studien zum Attischen Seebund*, (Xenia 8) (1984) 45-86.

Raaflaub, K., *Die Entdeckung der Freiheit: Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, Múnich 1985.

Raaflaub, K., «Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen», *HZ* 248 (1989), 1-32.

Raaflaub, K., «Homer und die Geschichte des 8. Jhs. V. Chr.», J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick. Colloquium Rauricum 2*, Stuttgart, Leipzig 1991, 205-256.

Raaflaub, K., «Einleitung und Bilanz. Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie», K. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen (Wege der Forschung 657)*, Darmstadt 1995, 1-54.

Raaflaub, K., «Homeric Society», I. Morris, B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer (Mnemosyne, Suppl. 163*, Leiden et al. 1997, 624-648.

Richter, G. M. A., *The Portraits of the Greeks*, 2ª edición, Oxford 1984.

Riemer, U., *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle*, Stuttgart, Leipzig 1998.

Roldán Hervás, J. M., *Historia de Roma,* Salamanca 1995.

Roldán Hervás, J. M., *Césares: Julio César, Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. La primera dinastía de la Roma imperial*, Madrid 2008.

Roldán Hervás, J. M., Wulff Alonso, F., *Historia de España antigua. Citerior y Ulterior. Las provincias romanas de Hispania en era republicana*, Madrid 2001.

Rosen, K., *Ammianus Marcellinus*, Darmstadt 1982.

Rosen, K., «Alexander I., Herodot und die makedonische Basileia», W. Will, J. Heinrichs (eds.), *Zu Alexander d. Gr., Festschrift für G. Wirth*, vol. 1, Ámsterdam, 1988, 25-51.

Rosen, K, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006.

Rosen, K., «Kaiser Julian Apostata (361-363): Die alten Götter gegen das junge Christentum» en F. Schuller et al. (eds.), *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg 2007, 200-215.

Rosen, K., *Constantin der Große, die Christen und der Donatistenstreit 312-314. Eine Untersuchung zu Optatus von Mileve, Appendix V, und zum Verhältnis von Staat und Kirche im 4. Jahrhundert*, Paderborn 2011.

Rosenberger, V., «Das Prodigienwesen der römischen Republik» (*Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 27), Stuttgart 1998.

Rühfel, H., *Das Kind in der griechischen Kunst*, Mainz 1984.

Rüpke, J., *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

Rüpke, J., *Römische Priester in der Antike. Ein biographisches Lexikon*, Stuttgart 2007.

Ruschenbusch, E., *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7. - 4. Jahrhundert v. Chr.*, Bamberg 1978.

Ruschenbusch, E., *Die Polis und das Recht, Wiss. Jb. d. «Panteios»*, Atenas 1981.

Ruschenbusch, E., «Zur Verfassungsgeschichte Griechenlands» en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt 1995, 432-445.

Ryffel, H., *Metabole Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen, Noctes Romanae, Vol. 2, Forschungen über die Kultur der Antike*, Nueva York 1973.

Sanz Serrano, R., *Los godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, Madrid 2009, 95-288.

Schachermeyr, F., *Ursprung und Hintergrund der griechischen Geschichte, in: Propyläen Weltgeschichte III: Griechenland*, Frankfurt, Berlín 1962, 25-68.

Schadewaldt, W., *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*, Berlín 1929.

Schatz, K., *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997.

Scheid, J., «Il sacerdote» en A. Giardina (ed.), *L'uomo romano*, Roma 1989, 45-80.

Scheid, J., «Le fondamentalisme dans la religion romaine (v s. av. – iii s. apr. J.-C.). Quelques reflexions sur un concept inappropie» en P. Barceló et al. (eds.), *Fundamentalismo político y religioso: De la antigüedad a la edad moderna, II. Kolloquium der Forschungsgruppe Potestas*, Castellón 2003, 13-22.

Scheid, J., «Fremde Kulte in Rom. Nachbarn oder Feinde?» en U. und P. Riemer (eds.), *Xenophobie-Philoxenie. Vom Umgang mit fremden Kulten in der Antike* (PawB 7), Suttgart 2005, 225-240.

Schmitt, C., *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Colonia, Lövenich 1981.

Schmitt, T., *Hannibals Siegeszug. Historiographische und historische Studien vor allem zu Polybios und Livius*, Múnich 1991.

Schneider, C., *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, Múnich 1970.

Schrott, R., *Homers Heimat. Der Kampf um Troia und seine realen Hintergründe*, Múnich 2008.

Schuller, W., *Die Stadt als Tyrannis. Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Constanza 1978.

Schulten, A., *Tartessos, Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens*, 2ª edición, Hamburgo 1950.

Schulz, B. J., «Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen der Aristokraten und Oligarchen in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles» en E. C. Welskopf (ed.), *So-*

ziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Vol. 3, Berlín 1981, 67-155.

Schulz, R., *Die Antike und das Meer*, Darmstadt 2005.

Schulz, R., «Die Eroberung des Meeres in der Antike», *Jahrbuch für europäische Überseegeschichte* 5 (2005) 9-26.

Schwarte, K.-H., *Der Ausbruch des zweiten punischen Krieges — Rechtsfrage und Überlieferung*, (Historia-Einzelschriften 43), Wiesbaden 1983.

Schwarte, K.-H., «Publius Cornelius Scipio Africanus der Ältere. Eroberer zwischen West und Ost, Von Romulus zu Augustus» en V. K.-J-. Hölkeskamp, E. Stein-Hölkeskamp (eds), Múnich 2000, 106-119.

Schwartz, E., *Zur Geschichte des Athanasius, Gesammelte Schriften* vol. 3, reimpresión, Berlín 1951.

Schweitzer, B., *Die geometrische Kunst Griechenlands*, Colonia 1969.

Schweizer, C., *Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert*, Frankfurt 1991.

Schwertheim, E., «Monumente des Mithraskultes in Kommagene», *Antike Welt* 6 (1975) 63-68.

Sebag Montefiore, S., *Jerusalem. Eine Biographie*, Frankfurt 2011.

Seibert, J., *Die Eroberung der Perserreiches durch Alexander den Großen auf kartographischer Grundlage,* (Beiträge zum Tübinger Atlas desVorderen Orients: Reihe B, Geisteswissenschaften, núm. 68) Wiesbaden 1985.

Seibert, J., *Forschungen zu Hannibal*, Darmstadt 1993.

Seibert, J., *Hannibal*, Darmstadt 1993.

Seibt, K., *Die Theologie des Markell von Ankyra*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 59), Berlín 1994.

Seiler, E. -M., *Konstantios II. bei Libanios. Eine kritische Untersuchung des überlieferten Herrscherbildes*, Frankfurt et al. 1998.

Sichtermann, H., «Der Themistokles von Ostia. Seine Wirkung in 25 Jahren» en K. Fittschen (ed.), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, 302-336.

Sieben, H. J., *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn 1979.

Simon, E., *Die griechischen Vasen*, Múnich 1976.

Snell, B., *Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluss der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland*, Hamburgo 1965.

Speidel, M., *Die Equites Singulares Augusti. Begleittruppe der römischen Kaiser des zweiten und dritten Jahrhunderts*, Bonn 1965.

Stahl, M., *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Wiesbaden 1987.

Stahl, M., *Gesellschaft und Staat bei den Griechen Vol. I: Archaische Zeit, Vol.II: Klassische Zeit*, Paderborn et al. 2003.

Stahl, M., *Botschaften des Schönen. Kulturgeschichte der Antike*, Stuttgart 2008.

Stein-Hölkeskamp, E., *Adelskultur und Polisgesellschaft*, Stuttgart 1989.

Stein-Hölkeskamp, E., «Marcus Porcius Cato — der stoische Streiter für die verlorene» Republik, K. J. Hölkeskamp, E. Stein-Hölkeskamp (eds.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, Múnich 2000, 292-306.

Stepper, R., *Leiden an der Geschichte. Ein zentrales Motiv in der Griechischen Kulturgeschichte Jacob Burckhardts und seine Bedeutung in der altertumswissenschaftlichen Geschichtsschreibung des 19. und 20.Jahrhunderts*, Bodenheim 1997.

Stepper, R., *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester,* (PawB 9), Stuttgart 2003.

Strasburger, H., «Der soziologische Aspekt der homerischen Epen», *Gymnasium* 60 (1953) 97-114 (= *Studien zur Alten Geschichte*, Hildesheim, Nueva York 1982 Vol. 1, 491-518).

Strasburger, H., «Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener», *Hermes* 86 (1958), Wiederabdruck en: H. Herter (ed.), WdF, Darmstadt (1986) 498-530.

Strasburger, H., *Caesar im Urteil seiner Zeitgenossen,* Darmstadt 1968

Straub, J., «Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol», *Historia* (1955), 297-313.

Strobel, K., *Untersuchungen zu den Dakerkriegen Trajans*, Bonn 1984.

Strobel, K., *Das Imperium Romanum im 3. Jahrhundert. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiter Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr.*, Stuttgart 1993, 185-348.

Stroheker, K. F., «Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik», *Historia* 2 (1953/54), 381-412.

Stroumsa, G. G., *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlín 2011.

Stucchi, S., «Tantis viribus», *ACl* 41 (1989).

Szemler, G. J., «Pontifex», *RE Suppl.* XV (1978), 331-396.

Szidat, J., *Caesars diplomatische Tätigkeit im gallischen Krieg*, (Historia Einzelschriften 14), Wiesbaden 1970.

Tausend, K., *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992.

Teja, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999.

Thomen, L., «Gaius Marius— oder: der Anfang vom Ende der Republik» en K. J. v., E. Stein-Hölkeskamp (eds.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, Múnich 2000, 187-198.

THÜMMEL, H. G., *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert*, Berlin 1988.

TIBI, B., *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert*, Mannheim 1995.

TIETZE, W., *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen Kaiser Constantius II. und der nikäisch-orthodoxen Opposition. (Lucifer von Calaris, Athanasius von Alexandria, Hilarius von Poitiers, Ossius con Córdoba, Liberius von Rom und Eusebius von Vercelli)*, Tubinga 1976.

TIMPE, D., «Tacitus' Germania als religionsgeschichtliche Quelle» en H. Beck, D. Elmers, K. Schier (eds.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlín, Nueva-York 1992.

TRIEBEL-SHUBERT, C., «Der Begriff der Isonomie bei Alkmaion», *Klio* 66 (1984), 40-50.

UNGERN-STERNBERG, VON, J., «Romulus-Versuche, mit einem Stadtgründer Staat zu machen.Von Romulus zu Augustus», en K.-J. Hölkeskamp, E. Stein-Hölkeskamp (eds.), *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, Múnich 2000, 37-47.

VERNANT, J. P., *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt 1982.

VEYNE, P., *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt 1987.

VILELLA, J., *Un obispo-pastor de época teodosiana: Vesovi e pastori en epoca teodosiana, 25 incontro di studiosi dell'antichità Cristiana*, Roma (1997) 503-530.

VOLKMANN, H., *Sullas Marsch auf Rom. Der Verfall der römischen Republik*, Darmstadt 1973.

VOLLMER, D., *Symploke. Das Übergreifen der römischen Expansion auf den griechischen Osten. Untersuchungen zur römischen Außenpolitik am Ende des 3. Jhs. v. Chr.*, Stuttgart 1990.

Vries de, W., «Das Konzil von Ephesos 449. Eine "Räubersynode"?», *OCP* 41 (1975), 357-398.

Walbank, F. W., *A Historical Commentary on Polybius, Vol. I.,* Oxford 1957

Waldherr, G., «Punica fides. Das Bild der Karthager in Rom», *Gymnasium* 107 (2000), 193-222.

Walsh, J., Gottlieb, G., «Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert» en G. Gottlieb, P. Barceló, (eds.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis*, Múnich 1992, 3-86.

Walter, U., «Da sah er das Volk ganz in seiner Hand» — Deiokes und die Enstehung monarchischer Herrschaft im Geschichtswerk Herodots», en M. Meier, B. Patzek, U. Walter, J. Wiesehöfer (eds.), *Deiokes, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten*, Stuttgart 2004, 75-95.

Warmington, E. H., *Remains of Old Latin, Vol. 4*, Londres, Cambridge 1979.

Warnecke, H., *Paulus im Sturm. Über den Schiffbruch der Exegese und die Rettung des Apostels auf Kephallenia*, Núremberg 2000.

Weigel, R. D., «Gallienus' "Animal Series" Coins and Roman Religion», *The Numismatic Chronicle* 150, 1990.

Weinstock, S., *Divus Iulius*, Oxford 1971.

Weiss, P., «Die Vision Constantins» en J. Bleicken (ed.), *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*, Kallmünz 1993, 143-169.

Werner, R., «Die phoinikisch-etruskischen Inschriften von Pyrgoi und die römische Geschichte im 4. Jh. v. Chr.», *Grazer Beiträge* 1 (1973/1974), 241-271; 263-294.

Wickham, L. R., «Nestorius/Nestorianischer Streit», *ThRE* 24 (1994), 276-286.

WIEMER, H.-U., «Libanios und Zosimos über den Rom-Besuch Konstantins I. im Jahre 326», *Historia* 43 (1994), 467-494.

WIEMER, H.-U., *Alexander der Große*, Múnich 2005.

WIESEHÖFER, J., *Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Múnich 1998.

WILL, W., *Caesar*, Darmstadt 2009.

WHITBY, M., «Emperors and Armies. AD 235-395,» en S. Swain, M. Edwards (ed.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 156-186.

WOHLMUTH, J., *Glaubensentscheidung des Konzils von Chalcedon. Concilium oecumenicorum decreta, Vol. I*, Paderborn 1998.

ZANKER, P., «Das Trajansforum in Rom», *AA* 85 (1970).

ZANKER, P., *Augusto y el poder de las imágenes,* Madrid 1992.

ZINSERLING, G., «Themistokles-sein Porträt in Ostia und die beiden Tyrannenmördergruppen», *Klio* 38 (1960), 87-109.

ZIWSA, K. (ed.), *Optati Milevitani libri VII, CSEL*, 26, 1893, 185-216.

Titulo original: *Die Alte Welt. Von Land und Meer, Herrschaft und Krieg, Mythos, Kult und Erlösung*

Esta obra fue publicada originalmente en alemán en 2019 por wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Ilustración y diseño de cubierta de Sebastián Casanova

Traducción de Alejandro Cadenas González y Lena Hein

Edición en formato digital: 2021

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-1362-498-3

Conversión a formato digital: REGA



ÍNDICE